DAS OPFER IM SEMNONENHAIN UND DIE EDDA

Von OTTO HÖFLER, München

Tacitus bewährt als Ethnograph wiederholt die Fähigkeit, auch Unverstandenes getreu zu überliefern. Er scheut sich nicht, dem Leser bisweilen *membra disiecta* vorzulegen, statt sie durch eine eigenmächtige Synthese vorschnell zur Einheit zusammenzufügen.

Ein solcher Bericht, der, genau besehen, aus mehreren zusammenhanglosen Einzelangaben besteht, ist die Mitteilung der »Germania« (cap. 39) über den Hain der Semnonen, das Zentrum der suebischen Völker.

Der Gegenstand scheint Tacitus wichtig genug: denn die Einheit der Sueben, die er zuvor als die größte in Germanien bezeichnet hatte (*maiorem enim Germaniae partem obtinent*, cap. 38), wird hier als eine nicht nur ethnische, sondern auch religiöse Gemeinschaft geschildert, die durch feierliche und bindende kultische Ordnungen zusammengehalten werde: *Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coëunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum; per humum evolvuntur. eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia. adicit auctoritatem fortuna Semnonum: centum pagi iis habitantur, magnoque corpore efficitur, ut se Sueborum caput credant.*

Wir erfahren also hier, daß in diesem heiligen Wald zu bestimmten Zeiten ein Mensch geopfert wurde und daß sich die riesige Gruppe suebischer Stämme an diese Kultstätte gebunden fühlte, dort ihre Einheit und Zusammengehörigkeit bestätigt fand und den allbeherrschenden Gott an diesem Orte anwesend glaubte.

Aber über den Sinnzusammenhang zwischen Menschenopfer und Stammgemeinschaft, zwischen Ursprungsglauben und Gottanwesenheit sagt uns Tacitus nichts. Wenn ein solcher Sinnzusammenhang bestanden hat, so ist er dem Römer und seinen Gewährsmännern verborgen geblieben.

Können wir einen solchen Zusammenhang mit Hilfe innergermanischer Überlieferungen rekonstruieren? Wenn das gelänge, würde es nicht nur die Zuverlässigkeit des Tacitus beleuchten, sondern es gewährte uns zugleich einen Einblick in das Innengefüge der ältesten germanischen Groß-Gemeinschaft, von der wir einige Kunde haben. Denn von dem politischen Bau etwa des

Marboduus kennen wir keine Einzelheiten. Und er war ein kurzlebiges Geschichtsgebilde. Die Suebengemeinschaft aber hatte alten, eigenständigen Wuchs.

Die erste unserer Fragen sei die nach der Art des semnonischen Opfers, dessen Darbringung eine so große Völkergemeinschaft zusammenzuhalten vermochte.

Höchst verschiedenartige Typen von Opferungen könnten sich hinter den Worten des Tacitus verbergen.

Es hätte ein Sklave oder Kriegsgefangener sein können, durch dessen Abschlachtung man die Götter oder den Stammesgott hätte erfreuen wollen.

Einen ganz anderen Sinn hätte das Opfer gehabt, wenn man einen Verbrecher hingerichtet hätte – etwa einen, der sich gegen den Stammesverband vergangen hatte. Bekanntlich hat ja K. v. AMIRA dargetan, daß die germanischen Todesstrafen als Opferung von Gesetzesübertretern an die beleidigten Gottheiten zu verstehen seien. Indessen ist die wichtige These, daß alle Todesstrafen Opferungen waren, nicht umkehrbar: nicht alle Opferungen waren Todesstrafen.

Denn wiederum völlig anderes hätte dieses Staatsopfer bedeutet, wenn der Dargebrachte nicht ein Minderwertiger war, sondern ein besonders wertvoller Mensch – auch nicht ein Feind oder ein Fremder, sondern ein hervorragender Mann aus den eigenen Reihen. Dann konnte die Opferung entweder ein kostbares Geschenk darstellen – oder vielleicht noch mehr: ein festes Band, mit dem sich der Bund immer neu an das Göttliche knüpfte. Man konnte dem Gott einen Menschen zur engen Gemeinschaft geben, mit dem man selber tief verbunden war – und verbunden bleiben wollte.

Doch auch damit sind die Möglichkeiten noch nicht erschöpft. Die Religionsgeschichte kennt auch Kulte, in denen der Geopferte selbst ein göttliches Wesen repräsentiert hat.

Tacitus hat diese verschiedenartigen Möglichkeiten nicht gegeneinander abgewogen, geschweige denn unter ihnen eine Entscheidung getroffen[1]. Sinn und Ziel des Ritus blieben ihm dunkel.

Aber vielleicht können innergermanische Zeugnisse Licht über den eigentlichen Sinngehalt des rätselhaften semnonischen Opferbrauches bringen – und damit auch über das Wesen dieser Amphiktyonie, die die bedeutendste und größte im damaligen Germanien gewesen ist.

1.

LUDWIG UHLAND hat als erster dem Bericht des Tacitus vom Semnonenhain, den man nur in Fesseln habe betreten dürfen – *nemo nisi vinculo ligatus*

[1] Die Behauptung MÜLLENHOFFS z. St., DA IV, S. 459 (Ausg. 1920: S. 460): »der Getötete wird ein Kriegsgefangener oder Verbrecher oder Sklave gewesen sein«, welche eine solche Entscheidung über den eigentlichen Sinn dieses Ritus vorwegnimmt, ist auf keine Argumente gestützt. MÜLLENHOFFS Zusammenstellung altgermanischer Menschenopferungen, ib. S. 214ff., enthält höchst verschiedenartige Typen von Opfern.

ingreditur – das Zeugnis der Edda an die Seite gestellt. Er hat die Erinnerung an diesen seltsamen »Fesselwald« im altertümlichsten der Helgilieder, der *Helgakviða Hundingsbana* II, wiederzufinden gemeint, deren Held sein Leben *und Fjǫturlundi* verliert (HHu II, 30)[2]. Diesen seltsamen Namen, der nicht anders denn als »Fesselhain« aufgefaßt werden kann, hat UHLAND mit jenem semnonisch-suebischen Fesselwald zusammengebracht, ohne sich freilich des näheren über die Art des Traditionszusammenhanges zu äußern[3].

MÜLLENHOFF hat sich der Kombination UHLANDS angeschlossen[4]. Doch hat ihr die Forschung der folgenden Jahrzehnte wenig Bedeutung beigemessen. So geht SOPHUS BUGGE nicht auf sie ein[5], der Kommentar von DETTER und HEINZEL gibt für den nordischen Namen eine ganz andere Erklärung[6], und so auch der von BOER[8].

Erst RUDOLF MUCH hat die von UHLAND gewiesene Spur weiter verfolgt[8].

Daß die Übereinstimmung des Namens von Helgi Hundingsbanis Todesstätte, *Fjǫturlund*, mit dem taciteischen Hain (*lucus*), den niemand ungefesselt betreten durfte, nicht auf bloßem Zufall beruht, wird umso wahrscheinlicher, je seltener derartige Ortsnamen vorkommen. Nun scheinen in der Tat, so häufig skandinavische Ortsnamen auf *-lund* an sich sind[9], Bildungen wie »Fesselhain« sonst gänzlich unbekannt zu sein. Unter den germanischen Kultstätten scheint kein zweiter »Fesselhain« bezeugt, obwohl Namen wie *Tislund*, *Odenslund*, *Freyslund*, *Freyulund* und andere *-lund*-Namen, deren Bestimmungswort sakral war, vielfach belegt sind[10].

[2] Edda-Zitate, wo nicht anders bemerkt, nach der Ausgabe und Zählung von NECKEL (3. Aufl., 1936). Die Namen der *Helgakviða Hundingsbana* I und II abgekürzt als HHu. I und HHu. II, der der *Helgakviða Hjǫrvarðssonar* als HHj., die der übrigen Eddalieder wie bei NECKEL.

[3] LUDWIG UHLAND, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage VIII, S. 139.

[4] ZsfdA., 23, S. 139ff., 170; vgl. 11, S. 278, Anm., ferner DA. IV, S. 459, z. St. (Ausg. 1920: S. 461).

[5] Helge-Digtene, 1896, S. 212; seine Deutung als: Baum (?), an den das Opfer gebunden wurde, scheint mir unmöglich.

[6] Sæmundar Edda II, 1903, S. 377: »vgl. *Hueralundr*, zu Vspa. 35, und *Iárnuiþr*, zu Vspa. 39. Bedeutet *huerr* und *fjǫturr* soviel als Eisen, als die gewöhnlichsten Formen, zu denen das Eisen in den Waldschmieden verarbeitet wurde?« – Dagegen MUCH, ZsfdA. 57, 1920, S. 173, der betont, daß Eisenfesseln kein häufig erzeugter Gegenstand waren und daß man übrigens einen Wald, in dem etwa eine Sensenschmiede liegt, nicht »Sensenwald« nennen würde. Über *hvera lund* s. H. KUHN (vgl. u. Anm. 10).

[7] Die Edda II, 1922, S. 166: »Wohl der *lundr*, wo die Todesbande Helgi umstrickten.«

[8] ZsfdA. 57, 1920, S. 172f.; ib. 61, 1924, S. 111; ders., Die Germania des Tacitus, 1937, S. 377ff., z. St.

[9] In Dänemark allein sind 27 Kirchspielnamen mit diesem Grundwort gebildet, s. GUNNAR KNUDSEN, Die danske Stedsnavne (= Nordisk Kultur V, 1939), S. 81.

[10] Über kultische Ortsnamen auf *-lund* in Dänemark s. G. KNUDSEN a. a. O., S. 79ff., 112; in Norwegen sind sie seltener, s. MAGNUS OLSEN, Ættegård og helligdom, 1926, S. 215, Anm. 1, S. 241f.; dagegen sehr häufig in Schweden: s. WESSÉN,

Da aber die Menge von Kultzeugnissen aus dem germanischen Altertum trotzdem nicht so groß ist, daß sie einem Schluß *ex silentio* die Zuverlässigkeit des Gesetzes der großen Zahlen verleihen könnte, so haben wir prinzipiell die zwei Möglichkeiten im Auge zu behalten und zu prüfen: Entweder entsprach das Gebot, einen bestimmten (offenbar geweihten) Wald nur gefesselt zu betreten, einem Kult-Typus, der sich in verschiedenen historischen Exemplaren fand. Dann waren der eddische *Fjǫturlundr* und der taciteische Semnonenhain nur »analoge« Institutionen (wenigstens in diesem einen, immerhin auffallenden Charakteristikum analog). Oder aber die römische und die nordische Nachricht weisen tatsächlich auf dieselbe Kultstätte in Nordostdeutschland (der Mark Brandenburg?)[11] hin. In diesem Fall müßte, da dieses Gebiet schon vor dem Slaweneinbruch von den Germanen geräumt worden war, jener Strang der Helgidichtung mit Traditionen der ersten nachchristlichen Jahrtausendhälfte zusammenhängen.

Die erste der beiden genannten Möglichkeiten, bloße Analogie, nicht Identität des semnonischen und des eddischen Fesselhains, ist an sich durchaus erwägenswert. Denn obwohl die *reverentia*, die *formido*, die den Semnonenhain durchschauerte, oft genug leichthin als mit dem germanischen Geist psychologisch kaum vereinbar bezeichnet worden ist, lehrt doch die historische Wirklichkeit, daß der heilige Schauer vor Götterstätten immer wieder bezeugt ist und sich denn auch in mannigfachen festen, unverbrüchlichen Gebräuchen Ausdruck schaffte[12]. Es hätte also recht wohl an zwei verschiedenen heiligen Wäldern der Brauch haften können, daß man sie nur in Fesselung betreten durfte. Gewiß brauchte es sich dabei nicht um eine wirkliche, hilflosmachende Umschnürung zu handeln, sondern vielleicht nur um eine andeutende Darstellung des Sichgebundenfühlens, wie es noch unser Ehering ist oder, neben zahlreichen verwandten Symbolformen, auch der eiserne Votivring war, den die tapfersten Chatten *velut vinculum* trugen[13]. In solchem Falle wäre der

APhSc. 4, 1929, S. 98ff., bes. S. 107, Fig. 6; ders. Forntida gudsdyrkan i Östergötland I, S. 59ff.; Gesamtübersicht bei OLRIK-ELLEKILDE, Nordens Gudeverden, S. 401ff., bes. 410ff. — Das von DETTER-HEINZEL, a. a. O. angeführte *Hveralund* wird nicht nach metallenen Kesseln, die dort geschmiedet worden wären, benannt sein, sondern eher nach Quellen (s. FRITZNER II, S. 133, 1, 2); vgl. GERING-SIJMONS, Kommentar zu den Liedern der Edda I, S. 48f. Vgl. DETTER-HEINZEL a. a. O. II, S. 46, zu Vsp. 35, 2 und H. KUHN, Namn och bygd 1945, S. 171ff.

[11] Vgl. etwa MUCH, Die Germania des Tacitus, z. St.

[12] Beispiele bei OLRIK-ELLEKILDE a. a. O., S. 418, u. zw. nicht nur strikte Brauchanweisungen, sondern — was psychologisch besonders aufschlußreich ist! — auch Volkssagen, welche naiv und anschaulich ausmalen, was für schreckliche Folgen eintraten, wenn jemand das traditionsgebotene Tabu verletzte. Ein Fessel-Brauch jedoch scheint, soviel ich z. Z. sehen kann, sonst bei keinem dieser Wälder nachweisbar.

[13] Parallelen aus dem Brauchtum in den Kommentaren zum 31. Kapitel der »Germania«, so bei MÜLLENHOFF, DA. IV, S. 416f. (1920), wo weitere Lit.; auch MUCH a. a. O., z. St. — Daß man sich übrigens den Fesselbrauch der Semnonen nicht allzu unverbindlich allegorisiert denken dürfe, lehrt jene Vorschrift, daß, wer niederfiel, sich aus dem Walde wälzen mußte.

Fjǫturlundr, in [14] welchem Helgi mit dem Odins-Speer getötet wurde, nur ein Analogon des Semnonenhaines gewesen.

Doch diese Möglichkeit wird, wie mir scheint, durch die Nachweise ausgeschaltet, die uns RUDOLF MUCH gegeben hat. Er hat im Kernbestand der Helgi-Dichtung mehrere wichtige Namen mit dem suebisch-semnonischen Kreis in Verbindung gesetzt.

Zwar war schon lange anerkannt, daß in den Helgi-Liedern[15] Spuren zahlreicher und deutlicher geographischer Beziehungen zum Süden der Ostsee zu erkennen sind. Auch die Forscher, die, wie u. a. BUGGE[16] und GERING[17], *Helgi Hundingsbani* für einen dänischen Helden halten und in *Helgi Hjǫrvarðsson* eine »Anabiose« des *Hundingsbani* vermuten[18], haben mit solchen Beziehungen der Helgilieder zu südlichen Stätten und Traditionen gerechnet. So hat BUGGE die *vík Varins* (HHj. 22), den *Varinsfjǫrðr* (HHu. I, 26) und die *Varinsey* (HHu. I, 37) mit dem Flußnamen *Warnow* und dem slawischen Stamm der *Varnabi* verbunden[19]. *Hedinsey* (HHu. I, 22) ist gewiß *Hiddensee*, *Ǫrvasund* (HHu I, 24) wird eine Übertragung von *Stralsund*, *Strelasund* sein[20], bei *Svarinshaug* (HHu. I, 31) dachte BUGGE an *Schwerin*[21]. Dazu kommt die mehrfache Bezeichnung *suðrøn*, »südlich«, für die Heldin (HHu. I, 16 und HHu. II, 45).

Gewiß wird es sich bei den Ortsanknüpfungen des jüngeren Liedes vom Hundingstöter wenigstens zum Teil um späte Ausmalungen handeln. Auch die dänischen Ortsanknüpfungen des älteren Hundingstöterliedes, der HHu. II, die BUGGE vermutet hat[22], so *Hlésey* (HHu. II, 6) als *Læsø* im Kattegatt, *Hlébjǫrg* (II, 27), das er zum jütischen *Læborg* stellt, dazu *Móinsheim* (HHu. I, 46) als die Insel *Møn* (an. **Móvin*?)[23], sind wohl, wie die in HHu. I, 8 gehäuften Ortsnamen, als junge Zutaten anzusehen, die über den Kern der Helgisage nichts verraten können[24].

[14] H. GERING, Kommentar II, S. 123 (zu 27, Prosa 3, 4), meint, daß Helgi »nicht in dem Haine selbst, sondern an einem Orte, der in der Nähe des Haines lag und nach diesem den Namen führte«, getötet worden sei, denn die Prosa sagt: *Dagr fann Helga . . þar sem heitir at Fjǫturlundi.* Doch heißt es in Str. 30: *felli morgon und Fjǫturlundi buðlungr . .*; dies *und* wird nicht bedeuten: »in der Nähe« des Haines, eher »unter« dessen Bäumen; vgl. auch *und hvera lundi* Vsp. 35, 2 (wobei allerdings gedacht werden könnte, daß *Loki* unterhalb des Hains der [heißen] Quellen als Erdbebendämon gefesselt liege — denn die *Vǫlva* kann auch in das Erdinnere sehen). Vgl. jedoch die sprachlichen Gegenstücke bei DETTER-HEINZEL II, S. 47. Dazu KUHN a. a. O.

[15] Ich spreche von der HHj und der HHu II der Einfachheit halber als von »Liedern«, obwohl es sachgemäßer wäre, mit HEUSLER (Kl. Schr., S. 274, Einleitung zum Codex Regius der Lieder-Edda, § 30) von zwei »Komplexen« zu reden.

[16] Helge-Digtene, 1896, bes. S. 123ff. (dagegen der Dichter der HHj. Norweger? ib. S. 298ff.; *Sváva* in Dänemark beheimatet gedacht, ib. S. 311; ferner S. 313ff.).

[17] Kommentar II, S. 28f.

[18] So GERING, a. a. O., S. 28.

[19] a. a. O. S. 132ff., 242; MUCH vermutet ZsfdA. 57, S. 159f. in diesen Namen Umbildungen der alten *Varini*. Vgl. GERING a. a. O., II, S. 53f.

[20] BUGGE, a. a. O., S. 131: die Stadt führt einen Pfeil (mnd. *strâl* ~ an. *ǫrr*, gen. *ǫrvar*) im Wappen, der Name wurde also mit »Pfeil« zusammengebracht.

[21] a. a. O. S. 133.

[22] a. a. O., S. 127, 142, 213.

[23] S. 135; jedoch GERING a. a. O. II, S. 97, z. St. Das Vorkommen in HHu. II, 24 ist unsicher.

[24] Vgl. dazu besonders E. WESSÉN, Fornvännen 1927, bes. S. 78ff. Dort auch eine Auseinandersetzung mit TURE HEDERSTRÖMS Anknüpfung der Helgilieder an Östergötland (Fornsagor och Eddakväden II, 1919).

Anders steht es mit den Namen, die zum alten Grundbestand der Überlieferung zählen.

Zum Urbestand der Tradition von *Helgi Hundingsbani* muß der Name seines Feindes *Hunding* gehören, der ihm den Beinamen gab. In der erhaltenen Dichtung freilich sind Hunding und die Seinen nur mehr bleiche Schatten[25] und das beweist, daß vor den in R bewahrten episch gerundeten Helgistücken eine alte und wesentliche Überlieferungsschichte gelegen haben muß, die nun bis auf Trümmer verloren ist.

Zu dieser alten Schichte wird HHu II, 1 gehören, die einen wilden Kampf zwischen den Ylfingen und Hundingen voraussetzt, ausgesprochen im Hohn des »grauen Wolfs« Helgi gegen Hunding.

Much hat wahrscheinlich gemacht, daß in diesen Tier-Beziehungen alte »totemistische« Überlieferungen stecken: *Hunding* ist keineswegs als Schimpfwort[26] zu verstehen, sondern, wie das entgegengestellte *Ylfing*, als Bezeichnung einer kultischen Tier-Sympathie, wie sie die Völkerkunde so vielfach kennen lehrt[27].

Much hat dabei eine Reihe von Zügen aufgewiesen, die darauf deuten, daß die »Hundinge« Langobarden gewesen seien, die »Wölfinge« aber ein Stamm (oder eine Stammesgruppe) in Nordostdeutschland, den Langobarden benachbart[28]: Die Überlieferungen vom Kampf der »Wölfinge« mit den »Hundingen« wären also in einer Zeit entstanden, die vor der großen Entgermanisierung des ostelbischen Raumes lag.

Diese Schichte der Helgitradition, zu der die wild-altertümliche Trümmerstrophe HHu II, 1 gehören könnte, würde dann auf Zeiten zurückweisen, wo

[25] Die Strophen HHu. I, 10–14 sind sicher späte, konventionell gestaltete Zutat ohne Traditionswert.

[26] Gerings Behauptung (a. a. O. II, S. 76, zu HHu. I, 10), *Hundingr* könne »nicht der wirkliche Name eines Königs gewesen sein, sondern nur ein verächtlicher Beiname, den ihm seine Feinde beilegten«, wird durch zahlreiche Namen widerlegt, in denen *Hund* nicht nur als ehrenvoller Kriegername fungiert, sondern im Zusammenhang mit tiermythischen Sagen und Kulten (Verwandlungskulten) steht; vgl. Verf., Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden: Brauch und Sinnbild, Festschrift f. E. Fehrle, 1940, S.101ff. Tatsächlich erscheint ja der Name *Hundingas* bereits im Widsith, u. zw. keineswegs als Schimpfname, sondern als vollberechtigte Stammesbezeichnung (V. 23, auch 81).

[27] Selbstverständlich soll dabei auf das Wort »Totem« (das bekanntlich berüchtigt vieldeutig ist) kein besonderer Wert gelegt werden, sondern allein auf die Sache, nämlich die in verschiedenen Beziehungen sich als sehr fest erweisende Bindung bestimmter Stammesgruppen an bestimmte Sympathiesymbole. – Allerdings – dies darf zur Präzisierung der Muchschen Kombinationen vielleicht gesagt werden – war die Wolfssympathie nicht auf einen einzigen Stamm eingeschränkt, so daß man aus ihrem Vorkommen an verschiedenen Stellen (vgl. etwa ZsfdA. 57, S. 175) auf stammeshistorische Wanderungszusammenhänge nicht mit allzu viel Sicherheit wird schließen dürfen. Doch scheinen in der Tat bestimmte Stämme solche Symbolsympathie stärker ausgebildet und dann so zäh festgehalten zu haben, daß auch stammesgeschichtliche Zusammengehörigkeiten erkennbar werden.

[28] ZsfdA. 57, bes. 149ff., 174ff.; ib. 62, S. 120ff., und Die Germania des Tacitus, bes. S. 344ff. Dazu Hermann Schneider, Germ. Heldensage II, 1, S. 294.

der Kampf der Wolfsleute mit den Hundemännern in Norddeutschland durchgefochten wurde[29], entweder also vor der langobardischen Abwanderung[30] oder in einer Epoche, wo die Reste[31] der Langobarden (im *Bardengau*, vgl. *Bardowiek*) mit einer noch germanischen Bevölkerung im ostelbischen Raum[32] stritten.

Doch auch wer sich dagegen sträubt, die erhaltenen Hundingsstrophen, bzw. deren älteste, als Zeugnisse so alter Stammesverhältnisse anzuerkennen, wird zugeben müssen, daß der Name *Hundingsbani* nicht aus den uns vorliegenden *Helgi*-Strophen ableitbar ist, sondern auf ältere, zum Großteil verlorene Helgitraditionen weist[33].

Bei einer Kritik der Helgilieder wird deshalb zu fragen sein, welche Elemente und Elementenkomplexe dieses Traditionskreises noch zu jener uralten Schichte gezählt werden dürfen?

Aber in welchen – poetischen oder prosaischen – Formen mögen die Helgi-Traditionen die Jahrhunderte durchlebt haben? Diese Frage muß von vornherein gestellt werden, um uns vor einer Verengung der Möglichkeiten zu warnen.

Es wird wohl nicht mit Zuversicht vorausgesetzt werden dürfen, daß uns die älteste Schichte episch gerundete oder doch in sich geschlossene künstlerische Liedeinheiten erkennen lassen müsse, die die besonders durch Heusler geforderten Charaktermerkmale des voll entwickelten tragischen Heldenliedes zeigten. Es könnte vielmehr auch sein, daß aus jener frühen Epoche einzelne historisch besonders merkwürdige, gedächtnisbeeindruckende Motive und Motivkomplexe tradiert worden wären, die später der ausmalenden und abrundenden Dichterphantasie Anlaß zu weiterer Ausformung gegeben hätten.

Denn gewiß sollten wir nicht damit rechnen, daß die frühe »Sagen«-Tradition nur allein tragische Kompositionseinheiten weitergegeben hätte und außer ihnen nichts enthalten konnte[33a]. Belehren uns doch z. B. die alten Erinnerungen an die Ynglingenkönige, die durch die neueren Ausgrabungen so manche

[29] Das heißt natürlich nicht, daß die Strophe HHu. II, 1, in der der Gegensatz Wolf-Hund noch sehr konkret genommen wird, in jener Zeit geprägt worden sei – so wenig wie etwa die altertümlichsten erhaltenen *Atli*-Strophen aus dem 5. oder 6. Jh. stammen. Vgl. Wessén, a. a. O., S. 79f.

[30] Schon Bugge hatte, a. a. O. S. 153, in Helgis Gegner *Hǫðbroddr* einen *Heaðobearden*, bzw. einen Repräsentanten dieses im Widsith und Beowulf genannten südgermanischen Volkes sehen wollen (vgl. auch Gering, a. a. O. II, S. 81, zu HHu. I, 19), was uns ebenfalls in jene frühe Altersschichte zurückführen würde; s. aber u. S. 55.

[31] s. Gering, a. a. O., und die dort genannte Lit.; auch Much bei Hoops RL III, S. 123, § 1.

[32] Vgl. Much, ZsfdA. 57, 145f. und 175.

[33] Vgl. H. Schneider, GHS II, 1, S. 257: »Helgi der Hundingstöter – das ist für den zweiten Dichter wie für den ersten zur bloßen Formel geworden. Es steht keine greifbare Vorstellung mehr dahinter ..«

[33a] Dazu nun nachdrücklich Hans Kuhn, Miscellanea Academica Berolinensia, 1950, II, 1, S. 30ff.

archäologische Bestätigung gefunden haben[34], daß das eigentlich historische, d. h. geschichtsbewahrende, auf Geschichtliches gerichtete Gedächtnis der frühgermanischen Zeit ein überraschend lebendiges, auswählendes und, bei allem Stilisierungswillen, doch merkwürdig dauerndes gewesen ist[35]. Dafür bieten Dichtung und Prosa mancherlei Belege.

Gilt dies auch für die *Helgi*-Überlieferung?

Als Vorstufe der eddischen Helgi-Texte hatten HEUSLER und SCHNEIDER eine gemischte Form angenommen: Sagaprosa mit Stropheneinlagen[36]. Ihr literarischer Typus wäre dann als Fornaldarsaga anzusprechen, und zwar, um einen Ausdruck OTTO VON FRIESENS aufzugreifen, als »teilweise geschichtliche Fornaldarsaga«[37].

Im Gegensatz zu anderen, ebenfalls unter dem Sammelnamen der *Fornaldarsögur* zusammengefaßten Erzählungen enthalten einige dieser Sögur (oder, genauer: gewisse Partien in ihnen) so altertümliche Geschichtserinnerungen, daß kaum bezweifelt werden kann: sie wollten Vorzeitkunde bringen[38].

So scheint die *Hálfssaga*, obwohl erst im 13. Jh. aufgezeichnet, ein historisches Andenken an Personen, Einrichtungen und Ereignisse des 7. und 8. Jhs. zu bewahren[39]. Die *Heiðrekssaga* aber rettet in Vers und Prosa die Erinnerung an Kämpfe der Goten gegen die Hunnen und an die Gotenherrschaft bis zum Dnjepr – greift also um 800 oder 900 Jahre zurück, bis ans Schwarze Meer und ins 4. oder 5. Jh.[40].

[34] Vgl. besonders die Forschungen von SUNE LINDQVIST, so Uppsala högar och Ottarshögen 1936. Der im Beowulf genannte Schwedenkönig *Ohthere* liegt in dem noch jetzt vom Volk als *Uttershögen* bezeichneten Grabhügel, s. LINDQVIST a. a. O., S. 38f., 46f.; dazu vgl. etwa die von WALTER ÅKERLUND, Studier över Ynglingatal (= Skrifter utg. av Vetenskaps-Societeten i Lund 23, 1939), S. 8ff. und 56ff., angeführte Lit. Rituelle – und also historisch-reale, nicht »mythologisch«-phantasiehafte! – Überlieferungen im *Ynglingatal* hat mehrfach HENRIK SCHÜCK angenommen, so Studier i Ynglingatal [= Uppsala Universitets Årsskrift, 1905–1907, 1910] und Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria II, 1904, S. 248ff.

[35] Außer den Namen und gewissen historischen Taten bedeutender Könige, ihren Todesarten und Todesorten, bewahrt die Sage (und nicht nur die Dichtung, etwa in »Merkstrophen«!) u. a. die Erinnerungen an Wanderungen, Stammesherkunft und vielerlei Institutionen.

[36] HEUSLER u. a. bei HOOPS, RL II, S. 498f., und in der Vorbemerkung zur HHj. bei GENZMER, Thule I, Nr. 21; vgl. Kl. Schr., S. 268f., 274f. – SCHNEIDER, GHS. II, 1, S. 257, spricht von einem »Helgiroman«.

[37] So kennzeichnet v. FRIESEN die *Hálfssaga*, s. Nordisk Kultur VI, 1933, S. 33.

[38] In den (meist erst spät aufgezeichneten) Texten heben sich die geschichtshaltigen Partien von den fabulierenden in der Regel schon stilistisch deutlich ab.

[39] s. O. v. FRIESEN, Lister- och Listerbystenarna (=Uppsala Universitets Årsskrift 1916), bes. S. 35ff.

[40] Auch wenn, wie v. FRIESEN, Rökstenen, S. 39f., 108ff. ausgeführt hat, ein Teil des Hunnenschlachtliedes und der Saga auf weichselgotische Ereignisse zurückweist, so bezeugen doch etliche Namen sicher die Kenntnis der Gotenherrschaft am Schwarzen Meer, s. BAESECKE, Vor- und Frühgesch. d. dt. Schrifttums I, S. 3ff., 175ff.

Also wäre es keineswegs unfaßlich, wenn eine *Helgasaga* von Menschen und Einrichtungen Kunde hatte, die in Nordostdeutschland vor der großen Entgermanisierung, vor dem 6. Jh., Wirklichkeit waren.

Doch wie die *Heiðreks-* und auch die *Hálfssaga* neue Motivierungen einflechten, Episoden einbauen und verschiedene Generationen miteinander verknüpfen, so haben auch die Bewahrer der Helgi-Traditionen um einen Grundstock alter Überlieferung herum vielerlei an- und umgebaut: manches willkürlich und frei phantasierend, anderes aber, um bessere, ihnen sinnvoller erscheinende Begründungen für überkommene Motive und Vorstellungen zu finden, die ihnen unbegreiflich geworden waren, die sie aber doch nicht einfach verwerfen wollten, da sie (das bestätigen uns andere Quellen) alter und verbreiteter Vorzeitkunde angehörten.

Zwei offenbar nicht am Rande liegende, sondern zentrale und konstitutive Namen der Helgi-Tradition weisen, wie MUCH hervorgehoben hat, auf süd-germanische Zusammenhänge hin, und zwar gerade auf den suebisch-semnonischen Kreis, dessen berühmter Lebensmittelpunkt der »Fesselhain« gewesen ist.

Die walkürisch-dämonische Geliebte des einen *Helgi* (des Hjǫrvardsohnes, von dessen Beziehung zum Hundingstöter wir noch zu sprechen haben) führt den auffallenden Namen *Sváva*. Daß dieser Name unskandinavisch ist, wird allgemein anerkannt[41], und daß er deutsches Einfuhrgut war, scheint unbezweifelbar: natürlich gehört er zum Namen der Sueben-Schwaben. Ob das, was von seiner Trägerin erzählt wurde, zu dem Vorstellungskreis des suebischen Semnonenkultes paßt, werden wir unten zu prüfen haben.

Die übermenschliche Partnerin des anderen Helgi, *Sigrún*, führt im älteren der beiden Lieder vom Hundingstöter, der HHu II, fast wie einen Beinamen das ständige Attribut *»frá Sevafjǫllom«*[42].

Diesen Namen hatte MÜLLENHOFF mit *sefi* »Sinn«, auch »Liebe«, zusammengestellt[43]. Aber die Deutung »Herz- und Minneberg«, die vielleicht zum Stil der spätmittelalterlichen Volksballaden passen würde, fügt sich, sentimental und abstrakt zugleich, dem Geist und Bildungstypus der alten Heldenliednamen kaum ein. Es scheint mir deswegen eine bedeutende Förderung, daß MUCH den Namen in einer formal durchaus befriedigenden Weise mit dem der *Semnones*, germ. **Sebnanez*, zusammengebracht hat[44].

[41] s. GERING, Kommentar II, S. 44, zu HHj. 9, Pr. 1. Die anderen Stellen der nordischen Überlieferung, an denen er noch erscheint (Hyndluljóð 17 und die Hervarassaga, s. GERING a. a. O.), kennen ihn nur als Füllnamen ohne eigenen Charakterumriß. Er mag beide Male aus unserem Helgilied geholt sein.

[42] 25, 2; 42, 2; 45, 2; vgl. 36, 2; 48, 3 und Pr. nach 24 (Zählung NECKEL; bei GERING HHu. II, 17, 1; 27 Pr. 5; 35, 1; 41, 1; 44, 1; 47, 2); vgl. die Bemerkung von GERING, Komm. II, S. 128, zu 41, 1: *»frá Sevafjǫllum«* vertritt da wie stets »ein attributives Adjektiv«: die Bezeichnung ist fast so fest wie ein Teil des Namens.

[43] ZsfdA. 23, S. 169; vgl. GERING a. a. O., S. 116, zu 17. 1; s. dazu FRITZNER, Ob. III, S. 195 u. 259 s. vv. *sefi* u. *sjafni*.

[44] ZfdA. 57, S. 173ff.; schon bei HOOPS, RL. IV, S. 166f., § 4, hatte er den Namen der Semnonen mit aind. *sabhā́* f., »Versammlung, Gemeindehaus«, kombiniert, dessen

Es ist keineswegs unglaublich, daß sich ein Eigenname wie *Sefafjǫll* (der durch die Alliteration mit *Sigrún* noch gestützt war) mehrere Jahrhunderte, wenn auch in leichter Umbildung (bzw. Modernisierung), erhalten habe. Läßt sich doch ganz allgemein beobachten, daß gerade die Eigennamen der alten Heldendichtung (Personennamen wie Ortsnamen!) erstaunlich fest von Generation zu Generation weitergegeben worden sind – bisweilen wesentlich konservativer als die eigentlich epischen Motive.

Der psychologische Grund dieser Tatsache – die freilich zu der modernen ästhetischen Geisteseinstellung gegenüber Dichtergebilden in scharfem Kontrast steht – scheint mir deutlich erkennbar zu sein: Wenn und solange man in der Heldendichtung nicht freie Erfindung von Poeten, sondern die geformte Erinnerung an große Taten und Ereignisse der Vergangenheit sah, war es keineswegs gleichgültig, ob der Held X oder Y hieß (wie uns dies bei Dichtungen an sich ziemlich gleichgültig zu sein pflegt). Sondern es war den Hörern so wichtig, wie es etwa einem Tiroler wichtig ist, im Andreas-Hofer-Lied den Namen des Helden nicht durch irgendeinen anderen Namen ersetzt zu sehen, auch wenn dabei die ästhetischen Qualitäten des Liedes gewahrt blieben. Die Heldendichtung war ihren Hörern ursprünglich eben keineswegs nur ästhetisch bedeutungsvoll, sondern sie war ihnen, wie ich glaube, gestaltgewordene Geschichtsverehrung[45]. Erst wo dieser seelische Zusammenhang erlahmt, werden die Namen der Helden, der Stämme und der Örtlichkeiten »frei« – und damit willkürlich vertauschbar[46].

Es ist hier nicht der Ort, diesen Fragen weiter nachzugehen. Wer zugibt, daß die Haltung der Frühzeit zu den ererbten Heldenliedern der eigenen Vergangenheit eine andere gewesen ist als die des modernen formalästhetischen Betrachters, der wird in der langdauernden Erhaltung und der dann allerdings ziemlich rasch einsetzenden Verwilderung der Eigennamen ein wesentliches Kriterium (freilich nicht das einzige!) dafür finden, wie lange diese Dichtung Vergangenheitsverherrlichung blieb und wann sie zum freien Phantasiespiel geworden ist.

-*j*-Ableitungen (got. *sibjis* usf.) ursprünglich adjektivisch seien, während **Seƀnanez* eine *n*-Ableitung (vielleicht sogar mit der Bedeutung »Haupt der Verwandtschaft« [vgl. *Sueborum caput* bei Tacitus] zu *seƀō*, Sippe) bildete. Ein an. **Sjafnafjǫll*, **Sefnafjǫll* konnte, wie Much ZsfdA. 57, 173f. ausführt, gerade wenn es mit *sefi* »Verwandter« (gen. pl. *sjafna*, *sefna*) assoziiert wurde, durch ein *Sefafjǫll* ersetzt werden, da der alte gen. pl. der *-an*-Stämme, der ehedem auf *-na* schloß, diese Endung in der Regel durch *-a* ersetzte (s. Noreen, Aisl. Gr.[4], § 401, 3). Außerdem war, wie Much betont hat, eine solche Umformung auch möglich, wenn man **Sjafnafjǫll* mit *sjafni* »Liebe« (auch als Göttin personifiziert) assoziierte, dem ein (in der Eddasprache bei weitem häufigeres!) *sefi* synonym war, vgl. SnE. I, 540: *hugr heitir sefi ok sjafni*, *ást*, *elskhugi*, *vili*, *munr*, s. Much a. a. O. (Ausg. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1931 [nach der ich im folgenden zitiere], S. 191). Dem so sekundär mit dem Abstraktum »Liebe« assoziierten *Sefafjǫll* wäre dann der Sitz der walkürischen Partnerin des anderen Helgi, des Hjǫrvarðsohns, *Munarheimr* (HHj. 42, wohl auch 1; vgl. Gering a. a. O. S. 37, z. St.) nachgebildet, das, nach SnE. a. a. O., ebenfalls synonym wäre, vgl. Much a. a. O., S. 172. Über Muchs Deutung von *fjǫll* als »Gefilde« s. u., ebenso über das Motiv einer kultischen Hochzeit (Anm. 257).

[45] Über diese Frage, die letztlich der Funktion der alten Heldendichtung gilt, an anderer Stelle mehr.

[46] Die etwas ironische Ablehnung »onomatologischer« Sagenforschung durch Heusler (Kl. Schriften, S. 193) scheint mir nicht begründet.

Es wäre keineswegs ohne Analogien, wenn Eigennamen aus der Zeit vor 600 n. Chr. in der Edda erhalten wären. Die Namen der burgundischen und gotischen Überlieferungen haben sich ja z. T. noch weit länger gehalten, und nicht sie allein.

Wenn aber diese zentralen Namen der Helgi-Tradition auf südliche Erinnerungen hinweisen: *Hunding* und *Sváva* nach Deutschland und auf die Sueben, *Sefafjǫll* auf die **Seƀnanez*-Semnonen und *Fjǫturlund* auf den Fesselhain – dann gäbe uns der Name und die Gestalt des *Helgi*, der im *Fjǫturlund* mit dem Gott-Speer erstochen wurde, eine erste Antwort auf unsere Frage nach dem Charakter und Sinn des Semnonenopfers. Der Mann, der da fiel, war kein Verbrecher und kein Sklave, sondern ein Edler, ein Geweihter und Held. Sein Name ist im Ursprung sakral. Seine Gestalt aber erscheint als die eines Hohen.

Doch die Gleichung zwischen den eddischen und den taciteischen Nachrichten vom Fesselhain würde erst stimmen, wenn es sich erweisen ließe, daß (wie Bugge und Much angenommen haben[47]) *Helgis* Tötung im *Fjǫturlund* ursprünglich wirklich eine Opferung bedeutet habe.

Nach der Darstellung unseres Edda-Textes fällt *Helgi* nicht als Weihe-Opfer, sondern durch eine Sippenrache. Derlei kann für das Semnonenopfer kaum vorausgesetzt werden. Deutet etwas in der eddischen Überlieferung auf einen ursprünglichen sakralen Zusammenhang?

2.

Erst dann würden sich uns die einzelnen verstreuten Glieder dieser alten Überlieferungen wieder zur Einheit zusammenschließen, wenn sie sich einem religionshistorischen Typus einfügen ließen und wenn dabei gerade ihr Charakteristisches, aber jetzt nicht ohne weiteres Verständliches seinen (funktionellen) Sinn enthüllte.

Denn eben dies ist eine der großen und fruchtbaren Entdeckungen der vergleichenden Religionsforschung, daß im Gebiet der religiösen Ordnungen nicht Chaos und Zufall regieren, sondern daß gerade die urtümlichen Religionen gewisse Grund-Typen erkennen lassen, die immer wieder erscheinen – zwar mannigfachen Variationen Raum bietend, aber in den Grundzügen merkwürdig beharrend. Der Glaube an das Vorhandensein solcher übergreifender Typen ist ja auch die methodologische Voraussetzung für das Arbeiten mit geschichtlichen (und völkerkundlichen wie volkskundlichen) »Parallelen«.

[47] S. Bugge, Helge-Digtene, S. 212; Much, ZsfdA. 61, S. 112f.; vgl. u. Anm. 97f. (dazu unten S. 26ff.).

Sehen wir zu, ob nicht einige von den auffallenden Motiven der Helgiüberlieferung sich als solche typische Phänomene erweisen lassen.

Bekanntlich erzählt die Edda von drei Helden namens *Helgi*, nämlich von *Helgi Hjǫrvarðsson*, *Helgi Hundingsbani* und *Helgi Haddingjaskati*.

Und der Prosaist, der die uns vorliegende Edda-Handschrift geschrieben hat, sagt mehrfach und ausdrücklich, daß diese drei *Helgi* – und ihre Geliebten – durch Wiedergeburt miteinander verbunden gewesen seien: *Helgi Hjǫrvarðsson* sei wiedergeboren worden in *Helgi Hundingsbani* (welcher »nach« dem *Helgi Hjǫrvarðsson* benannt gewesen sei). Seine Verlobte *Sigrún* aber sei die wiedergeborene (*endrborin*) *Sváfa* gewesen. Dieses Paar wiederum sei in *Helgi Haddingjaskati* und *Kára* neu zur Welt gekommen[48].

Es fragt sich nun: Ist diese vom Redaktor mit so auffallender Zähigkeit wiederholte Anschauung von einer »Wiedergeburt« nur seine eigene Erfindung, bzw. die Gedankenkonstruktion eines literarischen Vor-Redaktors[49], durch die die drei einander einigermaßen ähnlichen Liebespaare zu einer literarischen Gruppe zusammengebunden werden sollten?

Oder handelt es sich hier nicht um eine bloße Schreiberspekulation, sondern um ein Stück echter, alter Überlieferung? Wir hätten im letzteren Falle nicht allein zu fragen, ob ein solcher Glaube überhaupt vorkam – denn dann könnte seine Kombinierung mit den Helgi-Gestalten trotzdem noch bloße literarische Willkür sein –, sondern die wichtigste Frage wird die sein müssen, ob ein solches Wiedergeburtsmotiv eben für diesen unseren Sagenkreis wirklich konstitutiv und wesentlich gewesen sei.

Wiedergeburtsvorstellungen sind an sich der altgermanischen Religion durchaus nicht fremd. Nur scheint es auf den ersten Blick mißlich, gerade zu derjenigen Form von Wiedergeburtsglauben, den die Edda hier erwähnt, ein Analogon zu finden.

Denn die bekannteste Form der »Wiedergeburt«, die innerhalb der Sippe[50], scheidet hier aus. Weder ein Zeugnis noch eine Andeutung der Überlieferung

[48] s. Abschluß der HHj. (nach Str. 43): *Helgi ok Sváva er sagt at væri endrborin*; Beginn der HHu. II: (*Frá Vǫlsungum*): *Sigmundr konungr, Vǫlsungs sonr, átti Borghildi af Brálundi. Þau héto son sinn Helga, ok eptir Helga Hjǫrvarzsyni* .. Prosa nach HHu. II, 4 .. *Hǫgni hét konungr. Hans dóttir var Sigrún, hon varð valkyria ok reið lopt ok lǫg; hon var Svá[va] endrborin* .. Abschlußprosa der HHu. II (nach Str. 51): *Þat var trúa í forneskio, at menn væri endrbornir; en þat er nú kǫllođ kerlingavilla. Helgi ok Sigrún er kallat at væri endrborin. Hét hann þá Helgi Haddingjaskati, en hon Kára, Hálfdanar dóttir, svá sem kveðit er í Károlióðom, ok var hon valkyria.*

[49] Das müßte der Hersteller des von Heusler erschlossenen »Helgi-Heftes« (s. Kl. Schriften, S. 274) gewesen sein.

[50] Weder die sozusagen freiwillige Testamentierung von Namen und Heil (also mindestens einem Teil der Individualität) an einen Verwandten noch die regelhafte Nachbenennung eines neugeborenen nach dem letztverstorbenen Sippenmitglied kommen hier in Frage; Lit. bei Storm, ANF. 9, S. 199ff.; Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I, S. 230ff.; K. A. Eckhardt, Irdische Unsterblichkeit, 1940. Vgl. de Vries, RG. II, S. 81ff. Daß der Terminus »Wiedergeburt« sehr verschiedene Inhalte umfassen kann, ist sicher. Im folgenden wollen wir einen bestimmten Typus herausheben. [Weiteres dazu in der Festschrift für Otto Scheel, 1951.]

spricht dafür, daß man je die drei Helgis als Sippengenossen angesehen habe[51]. Und ebensowenig ihre Partnerinnen *Sváva*, *Sigrún* und *Kára*.

Eine wesentlich andere Vorstellung, die jedoch ebenfalls zur Kategorie der Wiedergeburt gerechnet werden muß, ist der durch Snorri Sturluson zweimal[52] bezeugte Brauch des schwedischen (dann auch norwegischen) Königshauses der *Ynglingar*, daß jeder dieser Könige den Namen des göttlichen Ahnherrn, *Yngvi*, neben seinem eigenen als *tígnarnafn* getragen habe[53]. Zwar scheint es, als habe Snorri (der an sich die reale Abstammung der *Ynglingar* von *Yngvi-Freyr*[54] nicht bezweifelt) die Vorstellung gehabt, daß sämtliche männlichen Nachkommen *Yngvis* (seine *ættmenn*) den Namen *Yngvi* selber geführt hätten[55].

Aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß, wenn z. B. ein Ynglingenkönig fünf Söhne hatte, jeder von ihnen mit dem *tígnarnafn* als *Yngvi* bezeichnet worden wäre, und ebenso deren sämtlichen männlichen Nachkommen usf. Vielmehr wird dieser »Ehrenname« nur dem jeweils regierenden König zugekommen sein[56].

Oft schon ist gesagt worden, es müsse die Wiederkehr dieses Namens des mythischen Ahnherrn der *Ynglingar* bei seinen Nachkommen bedeuten, daß jeder von den so benannten Nachkommen seinerseits den *Yngvi* neu »repräsentiert« habe[57].

[51] Die Eingliederung des Hundingtöters in *Sigmunds* Sippe ist gewiß sekundär; s. etwa Gering-Sijmons, a. a. O. II, S. 35, und Much, ZfdA. 57, S. 166f.

[52] Ynglingasaga, cap. 10 und 17.

[53] Detter-Heinzel, die a. a. O. II, S. 364f., vielerlei Parallelen zum germ. Wiedergeburtsglauben anführen, haben S. 366 sowohl die Tradition von den Ynglingen-Königen wie die von den Guðmunden in Glasisvellir (s. u.) herangezogen, ohne jedoch in eine Erörterung über deren Besonderheit und ihren Unterschied gegen andere Wiedergeburtsvorstellungen einzutreten.

[54] den er für einen Menschen hält!

[55] cap. 10: *Freyr hét Yngvi ǫðru nafni. Yngva nafn var lengi siðan haft í hans ætt fyrir tígnar-nafn, ok Ynglingar váru siðan kallaðir hans ættmenn* .. – cap. 17: .. *Yngvi eða Ynguni var kallaðr hverr þeira ættmanna alla ævi, en Ynglingar allir saman* (s. SUGNL XXIII, I, S. 23 und 33).

[56] Vgl. auch die der zitierten Stelle in cap. 17 unmittelbar vorangehenden Worte Snorris, die sich offenbar nicht auf sämtliche Männer der Königssippe beziehen sollen, sondern nur auf den jeweils herrschenden König:

Móðir Dyggva var Drótt, dóttir Danps konungs, sonar Rígs, er fyrstr var konungr kallaðr á danska tungu. Hans áttmenn hǫfðu ávalt siðan konungs-nafn fyrir it æzta tígnar-nafn. Dyggvi var fyrst konungr kallaðr sinna ættmanna, en áðr váru þeir [!] *drótnar kallaðir, en konur þeira drótningar* .. (SUGNL XXIII, I, S. 32f). Diese *þeir* sind offenbar die *ættmenn*, und von ihnen behauptet Snorri, sie seien zuvor *drótnar* und ihre Gattinnen *drótningar* genannt worden. Nun hatten diesen Titel gewiß nicht alle Mitglieder des Königshauses und deren Gemahlinnen, sondern nur die regierenden. Snorri dachte also bei *ættmenn* hier nur an die direkte Linie der Herrschaftsinhaber, und hat sich dabei freilich undeutlich ausgedrückt. Dasselbe wird für die beiden Stellen über den *Yngvi*-Titel ebenfalls gelten.

[57] Lit. bei de Vries, RG. II, zu §§ 109f., 221; auch Eckhardt, Ingwi und die Ingweonen, 1940, bes. S. 57ff.; Fr. R. Schröder, Ingunar-Freyr, 1941; W. Krause,

Dieser Begriff der kultischen Repräsentation, dem in der modernen Religionswissenschaft eine immer weitere und tiefere Bedeutung beigemessen zu werden beginnt – ich erinnere nur an die glänzenden Ausführungen VAN DER LEEUWS[58] –, umspannt freilich außerordentlich viele Möglichkeitsstufen, angefangen von einer bloß formalistischen oder kalt allegorisierenden abstrakten Hindeutung des Repräsentierenden auf das zu Repräsentierende, bis hinauf zu einem geradezu identifizierenden »Wieder-gegenwärtig-Machen«, das die volle Wucht einer Epiphanie des Göttlichen in sich trägt.

Es lassen sich sehr viele verschiedene Grade der Intensität nachweisen, die zwischen diesen beiden extremen Polen der »Repräsentation« eingeschlossen sind.

Einmal kommt es bei dieser Gradverschiedenheit auf das an, was man vielleicht die »persönliche Optik« des einzelnen nennen könnte. Der selbe Akt kann von dem einen in höchster Ergriffenheit erlebt werden, während ein neben ihm stehender Nachbar darin nur eine »leere« Form zu sehen vermag – so wie etwa (mutatis mutandis!) bei einem Schauspiel sich für den einen Anwesenden ein Darsteller geradezu in den König Lear »verwandelt«[59], während der andere unberührt kühl nur einen Komödianten und sein Gehaben beobachtet. –

Aber außer der subjektiven Gradierung ist auch die »objektive« zu beachten. Bis zu der völlig erstarrten, formalisierten Zeremonie, deren Ausführende selbst während des »Repräsentations«-Aktes in keiner Weise von einem außer und über ihnen vorhandenen Realen sich berührt oder ergriffen fühlen, ist ein weiter Weg von jenen Stadien psychischer Identifizierung, in denen der Handlungsträger sich selber angefüllt und überwältigt fühlt von dem, was er »darstellt« – oder, genauer gesprochen: was sich in ihm und durch ihn darstellt[60].

Ing (= Nachr. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen, Ph.-Hist. Kl. 1944), S. 229ff. – Auch wenn, wie KRAUSE a. a. O. wahrscheinlich gemacht hat, *Yngvi* ursprünglich eine patronymische Bildung war, so ist es doch kaum allein Snorri gewesen, der diesen Namen einfach mit *Freyr* gleichsetzte (und also *Yngvi-Freyr* als Doppelnamen empfand), jedenfalls also ihn als Namen eines Gottes (und nicht nur eines Gottessprosses) ansah. Wo aber *Yngvi* als Gott-Name fungierte, da muß die Bezeichnung des jeweiligen Ynglingenkönigs als *Yngvi* (wozu der später konventionalisierte Sprachgebrauch der Skalden kommt, die u. a. Harald Hárfagri, Ólaf d. H., Magnús Góði, Harald Harðráði »*Yngvi*« nennen, s. KRAUSE, S. 237) in der heidnischen Zeit tatsächlich als irdische Apotheose angesehen worden sein, wenn auch der Übergang von der »Gegenwärtigmachung« des göttlichen *Yngvi* zur »Symbolik« in mancherlei Stufen geschehen konnte (s. u.). Vgl. dazu u. Anm. 93a.

[58] Phänomenologie der Religion, 1933, bes. S. 197ff.

[59] Vgl. etwa die packende Schilderung einer Shakespeare-Aufführung in Stifters »Nachsommer« (die von einem Auftreten LUDWIG DEVRIENTS inspiriert sein dürfte).

[60] Ein Beispiel aus der Neuzeit, das den Sinn der »symbolischen« Gewandung anschaulich macht, gibt GOETHES Schilderung von der Kaiserkrönung Franz' I. (1745), der im Kaiserornat »so zu sagen als ein Gespenst Karls des Großen« erschienen sei (Dichtung und Wahrheit, 5. Buch).

Die Spannung aber zwischen dem Dargestellten und seinem Träger bleibt stets vorhanden. Im alten Rom etwa stellte der einziehende Triumphator bekanntlich, mit mennigrot gefärbtem Gesicht und mit Göttersymbolen ausgestattet, den *Juppiter Optimus Maximus* in feierlichster kultischer Repräsentation öffentlich dar. Trotzdem aber kam es nicht nur vor, sondern es war geradezu Brauch und Regel, daß seine mit ihm einziehenden Soldaten Spottlieder auf ihn sangen, die an sein Menschlich-Allzumenschliches gemahnten. Wäre dies eine Verhöhnung Juppiters gewesen, oder ein Verächtlichmachen des heimkehrenden Siegers? Gewiß keines von beiden! Sondern, indem dieses scharfe Beleuchten des Abstandes zwischen dem dargestellten Göttlichen und dem irdisch-endlichen Darstellenden eine Verabsolutierung des Menschen, seine Vergötzung als Fetisch, verhindert, schafft man eben Raum für die Transzendenz, für die Unendlichkeit des Göttlichen. Es ließen sich, gerade bei einem Ernstnehmen des Erscheinungskreises kultischer Repräsentation, noch zahlreiche Beispiele vorlegen, die die Spannung zwischen Identifizierung und Doch-nicht-identisch-Sein als ein Wesensgesetz dieser für die Religionsgeschichte so überaus wichtigen Phänomene ebenso anschaulich machen könnten.

Wir hoffen auf dieses Verhältnis an anderer Stelle noch näher eingehen zu können, denn manche wichtigen Züge der Tradition scheinen erst von diesem Prinzip aus begreiflich zu werden. Hier jedoch sei nur von denjenigen Momenten die Rede, die für das vorliegende Problem von Bedeutung sind.

Der »Repräsentations«-Charakter des altschwedischen Königtums wird durch die Doppelheit der Namen gekennzeichnet: einerseits trug jeder dieser Könige einen individuellen Namen, *Olaf*, *Eirik* usw.; andrerseits führte ein jeder den *tígnar*-Namen *Yngvi* wie einen Titel als Würde-Bezeichnung. Das bedeutet: Er war als Privatmensch und Individuum ein individueller Mann. Aber zugleich »war« er der *Yngvi* seines Landes, Erbe und Träger des Namens und der Würde und des Wesens seines Ahnherrn, dessen Blut in seinen Adern geglaubt wurde und dessen Person allen seinen Nachkommen ihre Weihe verlieh, am stärksten den direkten Erben der Königsmacht.

In solchem Sinne darf auch hier von einer »Wiedergeburt« des geheiligten Ahnherrn in seinen Nachfolgern gesprochen werden.

Man könnte den strukturellen Gehalt dieses Königtums so formulieren: Die einzelnen Könige kommen und sterben, aber »der« König bleibt. Ihn verleiblichen die verschiedenen menschlichen Könige, so lange sie regieren – und sie regieren eben dadurch, daß sie »den« König darstellen und ausfüllen, dadurch, daß und insoferne sie *Yngvi* »sind«. Sobald einer stirbt, geht sein Yngvitum (wie man den Gehalt seines *tígnarnafn* bezeichnen könnte) auf den Nachfolger über: »Der König ist tot – es lebe der König«[61].

---

[61] Wie sich die Idee der überindividuellen Unsterblichkeit »des« Königs im Zeremonial des französischen Königtums noch in der Neuzeit auswirkte, hat an einer Sammlung und Analyse der (z. T. völlig atavistisch anmutenden) französischen Sakral-

Es ließen sich zu diesem Phänomen zahlreiche Gegenstücke aus verschiedenen Kulturkreisen aufzählen[62].

und Staatsgebräuche P. Geiger in einer Untersuchung »Le roi est mort – vive le roi!« gezeigt (Schweiz. Archiv für Volkskunde 32, 1933, S. 1ff.). Weitere außergermanische Beispiele können hier nicht angeführt und in ihrer historischen Besonderheit erörtert werden. Um aber die Eigentümlichkeit der Vorstellung einer personellen Wiedergeburt auch ohne Blutsverwandtschaft anschaulicher werden zu lassen, sei daran erinnert, daß in Tibet ein Knabe, der in dem Augenblick geboren wird, wo der Dalai Lama stirbt, dessen Würdebezeichnung, Macht und »Wesen« erbt: Auch hier also die Idee, daß »der« Dalai Lama unsterblich fortlebt, während die Träger der Würde wechseln. Hier beginnt das An-die-Stelle-Treten mit der Geburt, dort mit der Amtsnachfolge. Zu beidem gibt es Gegenstücke.

[62] Eines aus dem germanischen Kreis sei wenigstens genannt, weil es in dem hier wesentlichen Punkt strukturverwandt scheint und doch von dem *Yngvi*-Königtum durch so charakteristische Einzelmerkmale unterschieden ist, daß es nicht als dessen bloßer Abklatsch, sondern als eigenständiges Analogon anzusehen sein dürfte. Schon Detter-Heinzel haben (vgl. o. Anm. 53) auf die Traditionen von *Guðmund* in *Glasisvellir*, bzw. *Ódáinsakr*, hingewiesen, von dem, teils historisierend, teils mythisierend, die *Heiðrekssaga* (SUGNL 48, S. 1 u. 156) und die *Þorsteinssaga Bœjarmagnar* (FMS. 3, S. 182f., 197) erzählen: er sei ein göttlich verehrter König gewesen, der in *Ódáinsakr* (d. h. »Gefilde des Ungestorbenen«, s. Much, ZsfdA. 47, S. 67ff.) geherrscht habe. Einerseits wird erzählt, er habe »viele Menschenalter (*marga manzaldra*) gelebt (Heiðr.), anderseits, es habe »jeder« in *Glasisvellir* den Namen *Guðmundr* getragen (*faðir minn hét Ulfheðinn trausti, hann var kallaðr* [!] *Goðmundr sem allir aðrir, þeir á Glæsisvǫllum búa*: Þorst.; daß nicht auch alle Untertanen *Guðmundr* hießen, sondern nur die Könige, wird die ursprünglichere Vorstellung sein). — Da nun aber *Ódáinsakr* (*Udadensakr)* als wirklicher Ortsname bezeugt ist (s. de Vries, RG. II, S. 379f.), so muß es sich hier nicht um die euhemeristische Historisierung eines »reinen« Mythos handeln. Vielmehr kann, so wie jeder (Klein-)König im norweg. *Haddingjadal* (neunorw. *Hallingdal*) den Namen *Haddingr* führte (vgl. u. Anm. 267), d. h. »der mit dem langen (Weihe-) Haar« — ein offenbares »*tignarnafn*«! —, so kann hier jeder der Herren von *Ódáinsakr* von seinem Vorgänger den Namen *Guðmundr* (*Goðmundr*) übernommen haben. Da nun *Gudmund* noch im heutigen norw. Volksglauben ein mythisches (bisweilen theriomorphes!) Wesen ist (s. Lid, Skr. utg. av Det Norske Vid.-Ak. II, Hist.-fil. Kl. 1928, 4, S. 119ff., 158ff.; Verf., Kult. Geheimb. I, S. 172ff.) und *Guðmundr* HHu. I, 32 als »gottgeboren« (*goðborinn*, trotz Gering, Komm. II, S. 89) bezeichnet wird, so darf man hier einen Zusammenhang annehmen: wenn es sich nicht um einen euhemeristisch historisierten »reinen« Mythos handelt, sondern um Spuren eines Kult-Mythos, dann wird »*Guðmundr*« das *tignarnafn* der Herren einer Kultstätte gewesen sein, das sich vom Vorgänger zum Nachfolger vererbte: der göttliche *Guðmundr* wäre von einem nach dem anderen repräsentiert worden, und in diesem Sinne hätte er »in« jedem der Nachfolger fortgelebt: insoferne war er »unsterblich«, und seine Kultstätte konnte eine Stätte der Unsterblichkeit »repräsentieren«. – Man wird den Unterschied einer solchen Deutungsweise gegenüber der euhemeristischen nicht verkennen: nach dieser wäre die Gottbeziehung erst nachträglich und mißverständlich in einen solchen Menschenkreis hineingetragen worden, nach jener dagegen gehörte sie zum ursprünglichen Wesen des Repräsentationskultes.

Gegenüber den Traditionen vom *Yngvi*-Königtum ist dieses durch die wiederholt auftretende Theriomorphie (dazu die Beinamen *Ulfheðinn* und *Ulfhamr*, s. a. a. O.) gekennzeichnet, die auf eine noch urtümlichere Stufe hinweist als die des *Yngvi*-Königtums, wie es Snorri schildert.

Könnte etwa auch *Helgi* ursprünglich ein Kultname gewesen sein, ähnlich oder analog wie *Yngvi*, *Guðmund* oder *Hadding?*

Ursprünglich hatte der Name *Helgi* zweifellos sakralen Sinn und hat einen Geweihten, Geheiligten bezeichnet[62a]. Noch der Beowulf (V. 61) gibt den nordischen Namen (urn. **Hailaga*) als *Hálga* wieder. Spricht etwas dafür, daß er noch in der eddischen Schichte als sinnvoll verstanden wurde?

Zunächst fällt es auf, daß es mit der Verleihung dieses Namens in den Eddaliedern eine besondere Bewandtnis hat.

Am deutlichsten in der HHj. Dort ist es die übermenschliche Jungfrau, *Sváva*, die dem Jüngling diesen Namen feierlich und folgenreich verleiht, zugleich ihm auf der *Sigars*-Insel ein Siegesschwert, die Waffe seines künftigen Ruhmes, weist und sich mit ihm verbindet. Wenn er mit dem Namen *Helgi* zum Auserwählten wird, dann wird er es durch *Sváva*. Dies Motiv ist hier so wichtig, daß es nicht als sekundär erklärt werden kann[63].

Auch in den beiden Liedern vom Hundingtöter hat es mit der Verleihung des Namens *Helgi* etwas Besonderes auf sich. Im älteren steht neben dem Namen *Helgi* als zweiter, scheinbar eine Art Deckname, das sonderbare *Hamall*, den er bei den Feinden führt (HHu. II, 1), aber auch bei seiner ersten Begegnung mit *Sigrún* (Str. 5–13, bes. 6). Man hat ihn als »Hammel« gedeutet[64]. Merkwürdigerweise führt Helgis Namensvetter, der Skjǫldung *Helgi*[65], den Decknamen *Hamr*. Dies scheint ein sonderbarer Zufall.

Doch eine Erklärung bietet sich an: Beim Skjǫldung (und seinem Bruder) berichtet die Überlieferung[66], daß sie als Knaben in den Wald geraubt wurden, dort von einem dämonischen Erzieher behütet, »mit Hundenamen benannt« wurden, dann verkappt und närrischen Gehabens unter den Decknamen *Hamr* und *Hrani* auftraten und erst nach einer Heldentat ihre wahre Gestalt offenbarten. Völkerkundliche Parallelen legen nahe, daß es sich hier um einen typischen Vorgang urtümlicher Art handelt: Die Vorstufe des Vollkriegertums war (wovon noch Institutionen wie

[62a] Eine vor-sakrale, unsakrale Bedeutung des Adjektivs scheint nirgendwo auf.

[63] Die Feierlichkeit wird (vom Prosaisten) durch den Satz hervorgehoben: *sat á haugi* (nach 5). Das bedeutet hier m. E. kein Dümmlingsmotiv, sondern, im Sinn von A. Olrik (Danske Studier 1909, S. 1ff.), eine erhebende Isolierung vor der Berührung mit den höheren Mächten (auch den Toten). — Daß *Helgi* vorher »keinen« Namen hatte (*ekki nafn festiz við hann*, ib.), wurde von Weinhold und Detter-Heinzel unbefriedigend ausgelegt, vgl. Gering, Komm. II, S. 40, und Much, ZsfdA. 57, S. 168. Die psychologische Deutung F. R. Schröders, PBB. 43, S. 490f., scheint mir hier zu modern. Das Gedicht selbst sagt von einem früheren Namen nichts, vgl. u.

[64] s. Gering, Komm. II, S. 106. Wenn das Appellativ im Norden sonst fehlt (s. aber Blöndal, Ob. I, 296, vgl. Sijmons, a. a. O.), so könnte das auf südliche Herkunft von HHu. II, 1 deuten.

[65] Den Saxo mit ihm identifiziert (ed. Holder, S. 53); doch dies wohl eine sekundäre Gleichsetzung, s. Olrik, DH. I, S. 177f., auch H. Schneider, GHS. II, 1, S. 169, gegen Bugge, a. a. O., S. 150).

[66] Hrólfssaga Kraka (SUGNL. 32, S. 3ff.); Saxo VII, 1; vgl. dazu Schneider, GHS. II, 1, S. 64ff., 106ff., 94.

die »Fuchsenzeit« ein Residuum darstellen[67]) eine Abhängigkeit der Jungen unter verhüllenden, oft theriomorphen Namen und Masken[68].

Bei dem Skjǫldung *Helgi-Hamr* scheint mir dieser Zusammenhang deutlich. Bei *Helgi-Hamall* aber braucht es sich durchaus nicht um eine literarische Kontrafaktur zu handeln. Ich halte seine Jugendgeschichte für ein eigenständiges Gegenstück. Einiges deutet darauf: Wie der Hjǫrvarðssohn vor seiner Namensverleihung »schweigt« (HHj. 6,6) – worin ich ein rituelles Tabugebot der Vorbereitungszeit sehen möchte[69] – wird auch vom Hundingtöter etwas Seltsames erzählt: er ißt »rohes Fleisch« (HHu. II, 7, 8; 9, 11; pr. nach 4). Der Sinn wird weder die Ausmalung von Not noch die einer niedrigen Kulturstufe sein, sondern ein ritueller Rest aus alter Zeit, dem Bluttrinken *Hǫtt-Hjaltis*[70] vergleichbar: ein urtümliches Gebot der Probezeit[71].

Die Schlußpointe des Wechselgesprächs HHu. II, 5–13 ist, daß Sigrun den als *Hamall* auftretenden Helden mit dem Namen *Helgi* nennt (*en Hǫgna mær *Helga kennir*). Merkwürdigerweise besteht nun auch in der *Riboldsvise*, die ja wohl einen Nachklang der HHu. bildet[72], ein dramatischer Höhepunkt des Liedes darin, daß der Held von der Jungfrau feierlich beim Namen genannt wird[73]. Auch wenn die Ausgestaltung von HHu. II, 5–13 jung ist (dafür spricht u. a. 7, 3–4; 8, 2?; 12, 6; 13, 9), scheint es doch denkbar, daß ein altes Hauptmotiv war: Sigrun nennt als erste feierlich Helgis endgültigen Namen. Dies aber würde bedeuten: sie benennt ihn. *Helga kennir* (13, 9) heißt ja nicht nur »kennt«, sondern auch »benennt Helgi«. Damit wäre die innere Analogie zu HHj. 6 gegeben, wo die feierliche Anrede mit »Helgi!« durch Sváva eindeutig als Namensverleihung gemeint ist.

Im jüngeren Lied vom Hundingstöter ist die Namensverleihung an den Helden wiederum ein Hauptmotiv, diesmal mit allem Prunk durchgeführt, und doch gewiß in der Ausführung sekundär. Hier ist es der Vater, der dem Neugeborenen den Namen gibt, und dies an sich Gewöhnliche ist sicher gegenüber der Namensgebung an den Erwachsenen durch die künftige Geliebte als Nivellierung anzusehen.

Beim dritten *Helgi*, dem *Haddingjaskati*, sagt uns die fragmentarische Überlieferung nichts über die Herkunft des Namens. Aber wenn er der »Krieger der Haz-

[67] Dem studentischen »Fuchs« entspricht anderswo für den Initianden die Bezeichnung »Wolf« u. ä., ohne daß dabei an gesunkenes Kulturgut zu denken wäre. Darüber an anderer Stelle mehr.

[68] Reiches Material schon bei Schurtz, Altersklassen und Männerbünde (1902); vgl. Verf., Kult. Geheimb. I, S. 202.

[69] Derlei ist überaus häufig. Eddisches Analogon: Das Schweigen des zur Rachetat bestimmten *Víðarr* (*hinn þǫgli áss, hefniáss goðanna*, SnE.), dem das sicher rituelle Nichtwaschen und Nichtkämmen des anderen *hefniáss* (*h. Baldrs*, SnE.), *Vális* (Vsp. 33) funktionell entspricht.

[70] Hrólfssaga Kraka, a. a. O., S. 69; der romantisierenden Erzählung liegt ein alter magischer Brauch zugrunde, hier bezeichnenderweise mit Mannhaftigkeitsprobe und der Verleihung des endgültigen Namens verbunden. Übrigens deutet *Hǫttr* ähnlich wie *Hamr* auf die Verhüllung.

[71] Ob mit dem Ursinn der Wolfsnatur des *Ylfings* verbunden? Vgl. dazu HHu. II, 1, 5–6: *úlf gráan inni hǫfðoð*; vielleicht auch HHu. I, 16, 2; Helgi redet die ihm zum ersten Male erscheinende Walküre *or ulf iþi* an. Ich möchte diese meist als verderbt bezeichnete Stelle durch schwed. *ide* »Lager von wilden Tieren« (*björnide* usf.) deuten: der Ruheplatz des *Ylfings* wird als »Wolfslager« bezeichnet. Über zeitweilige Wolfsgestaltigkeit des Skjǫldungs *Helgi* s. Schneider, a. a. O., S. 106f.

[72] Olrik, Danske Studier 1906, S. 40ff., 175ff., bes. S. 204.

[73] DgF. II, Nr. 126; die hier eintretende Wendung ins Tragische vergleicht sich mit Hamþ. 26.

dingen« war und diese durch Müllenhoff und Magnus Olsen als Kultwesen erkannt sind (»mit [langem] Weihehaar«), so mag auch »ihr« Krieger ein Geweihter gewesen sein. Ist es ein Zufall, daß seine dämonische Schützerin und Geliebte, *Kára*, einen Namen führt, der ebenfalls zu »Haar« (anord. *kárr* usw.) gebildet ist[74]?

Der Name *Helgi* ist in allen drei Überlieferungskreisen einem Manne gegeben, dessen Schicksal mit einer übermenschlichen oder halbgöttlichen Frau innig verbunden ist. Ist er ein »Geweihter« eben durch diese Übermenschliche, durch die Verbindung mit ihr?

Wenn wir das Gemeinsame der Helgilieder erkunden wollen, so müssen wir dieses Zentralmotiv schärfer ins Auge fassen.

3.

Wir dürfen nun noch einmal – und jetzt mit noch größerer Bestimmtheit – die Frage wiederholen, die schon oben aufgeworfen wurde: Ist ein religionshistorischer Typus aufzuweisen, dem sich diese so disparat erscheinenden Einzelmotive ganzheitsgemäß einfügen lassen, so daß sie eine Sinneinheit ergeben?

Bisher hatte sich unsere Untersuchung allein an einheimisch germanisches Vergleichsmaterial gehalten, und zu ihm werden wir wieder zurückkehren, um jedes der für unseren Beweisgang nötigen Elemente aus dem eigenen Vorstellungsbereich des germanischen Altertums aufzubringen. Erst aber wird, um den Gesichtskreis abzurunden, ein vergleichender Ausblick auf formverwandte Institutionen und Überlieferungen notwendig sein.

Bekanntlich hat James George Frazer in seinem Monumentalwerk »The Golden Bough« und den aus diesem Hauptstamm seiner Lebensarbeit erwachsenden Seitenuntersuchungen, besonders über den Ursprung des Königtums, einen Grundriß urtümlicher Sakral- und Sozialordnungen gezeichnet, deren Spuren und Trümmer, aber auch Aus- und Umgestaltungen er in den verschiedensten Teilen der Erde wiederzufinden glaubte.

Ausgangspunkt und *locus classicus* seines Werkes aber war der Wald von Nemi in den Albanerbergen bei Rom.

Dort hatte, bis in die Epoche der Cäsaren hinein, ein wahrhaft uraltertümlicher Kult seine Stätte: Es hauste da der »König des Haines«, der *Rex Nemorensis*. Sein Priestertum war an die grausige Bedingung geknüpft, daß der es erben sollte, der seinen Vorgänger erschlug.

Ein so barbarisch-primitiver Ritus, in der unmittelbaren Nähe Roms bis in die Kaiserzeit lebendig und an den edlen Namen der *Diana* gebunden, muß allerdings den Historiker zu einer Erklärung reizen. Denn unausweichlich weckt ein solcher Atavismus den Gedanken, daß hier ein Rest uralter Ordnungen aus der Vorzeit am Leben geblieben sei. Und Frazer, der dieser Erscheinung eine Monographie widmen wollte, welche sich dann bis zu einem weltum-

[74] Ich komme auf diese Namengruppe bei der Erörterung des (ebenfalls kultischen) Namens *Oþinka[u]r* in einer Arbeit über den Rökstein zurück.

spannenden Gesamtwerk über primitive Religion auswuchs, konnte in einer nahezu universalen Formenvergleichung gewisse Grundstrukturen der menschlichen Gesellschaft bloßlegen, die in Mexiko wie im Orient, in Europa wie in Afrika, ja bis in abgelegenste Teile der Erde höchst merkwürdige Entsprechungen zeigen.

Hier können aus den gigantischen Materialsammlungen Frazers nur einige Züge herausgehoben werden, die für den Germanisten deshalb von besonderer Bedeutung sind, weil sie Kultordnungen betreffen, welche zuerst Wilhelm Mannhardt in seinen »Wald- und Feldkulten« (1875–1877) als allverbreitet im germanischen Raum (wenn auch nicht nur in ihm!) enthüllt hatte.

Auch wenn an Frazers auswärtigen Parallelen mancherlei problematisch erscheinen mag, so sind doch durch ihn und schon durch Mannhardt so viele einschlägige Momente gerade aus dem germanischen Bereich beigebracht worden, daß man am Vorkommen dieses »Typus« im germanischen Raum nicht zweifeln kann.

Im allergröbsten Umriß läßt sich etwa folgendes als typisch erweisen: In vorzugsweise vegetativen Lebensordnungen wird der Genius oder Dämon der Fruchtbarkeit bei kultischen Festen durch einen konkreten Vertreter, meist einen geschmückten Menschen (seltener durch ein Tier, bzw. dessen Abbild) »repräsentiert«. Zwei Festakte sind besonders wichtig: Nach dem Ende der Fruchtbarkeitsperiode, spätestens aber vor Beginn der neuen, wird jener Lebensverkörperer »getötet« (zumindest in neuerer Zeit natürlich nur fiktiv). Oft tritt dann sein Antagonist, der ihn in einer Kampf- oder sonstigen Tötungsszene ums Leben bringt, nun selbst für eine Zeit seine »Herrschaft« an. Ein Symbol des Getöteten wird feierlich verbrannt, beigesetzt oder dem Wasser übergeben. – Nach einiger Zeit, beim eigentlichen Frühlingsbeginn, wird in einem Festakt, der jener Tötungsszene korrespondiert, das neue Erscheinen des Wachstumsgeistes (»Maigraf« usf.) gefeiert. Er gilt als der wiedergeborene oder wiedergekehrte Getötete – oder aber als dessen Rächer und Nachfolger. Er besiegt den Antagonisten (»Wintergraf« u. ä.) in einer öffentlichen Kampfszene und vereint sich mit einem Mädchen, das die Fruchtbarkeit des Frühlings, ja die »Mutter Erde« selbst repräsentiert. Ein symbolischer ἱερὸς γάμος der beiden krönte das Fest.

Die Spuren dieses »Jahresdramas«[75] sind in der Tat unabsehbar verbreitet und lassen sich nicht nur bis ins Altertum, sondern bis in vorgeschichtliche Zeiten zurückverfolgen – im germanischen Norden dank den Forschungen Oscar Almgrens bis wenigstens in die Bronzezeit[76].

In differenzierteren Kulturen, deren Lebensordnung sich vom Rhythmus des Jahreslaufes und des Pflanzenwuchses schon mehr oder weniger losgelöst hat,

[75] Eine schematische Übersicht der Variationsformen dieses Haupttypus s. u. Anm. 188. — W. Liungman, FF Comm. 29, S. 3, hat die Verschiedenheit der beiden einander entgegengesetzten Kultakte: des Sieges, des Unheilträgers und dann des Heilträgers, nicht berücksichtigt. FF Comm. 29 und 30 hebt er zwei Sonderformen des Gesamtkomplexes heraus.

[76] s. Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, 1934, bes. S. 118ff.

ist dieser Typus sakralen Sterbens und Neuwerdens nicht etwa verschwunden, nur in mannigfacher Weise umgestaltet. Auch hier wird das Gedeihen und Wachsen des Lebens und das Heil der Gesamtheit noch in konkreten Trägern verleiblicht und »verwirklicht« gedacht. Entweder sind es die Könige selber, die so als magische Heilträger angesehen und verehrt, gegebenenfalls aber auch zur Verantwortung gezogen werden – oder es steht neben dem eigentlichen König ein Sakralkönig als sein Vertreter, der zum magischen Träger jener Heilsmächte wird. Daß es aber auch wirklich ein würdiger, vollwertiger Träger und Bewahrer jener lebenspendenden Kräfte sei, darüber wird mit abergläubischem Eifer gewacht. Erlahmt er, so muß er durch einen stärkeren ersetzt werden – das erheischt das allgemeine Wohl. Es gibt verschiedene Arten, wie für diese Forderung Sorge getragen werden kann. Die primitivste ist die, die in *Nemi* fortbestand: es ist jedem, der sich stärker fühlt, gestattet, den Vegetationsträger zu bekämpfen und zu erschlagen; jeder Sieg eines Stärkeren wird da als Sieg des Lebens und eine Erneuerung der alten Kraft gutgeheißen.

Wo aber dieser Kulttypus in geregeltere Formen gefaßt ist, da wird der Wechsel nach zeitlichem Gesetz erfolgen: Entweder alljährlich oder sonst zu bestimmten Terminen, seltener wohl zu einem von Sachkundigen zu bestimmenden besonderen Zeitpunkt, wird die feierliche Übertragung vorgenommen – ursprünglich vermutlich immer durch wirkliche Tötung, später durch Ablösung, der aber die Zeremonien einer fiktiven Opferung merkwürdig oft und lange erhalten bleiben.

Es war einer der fruchtbarsten Gedanken Frazers und einer seiner wichtigsten methodischen Schritte – auch über Wilhelm Mannhardts grundlegende Forschungen hinaus –, daß er die Motive und Strukturen jener Sakralordnung nicht bloß in den primitiven Lebensschichten gesucht hat, sondern vermutete und vielfach auch bestätigt fand, daß sie noch in den Hochkultur-Schichten vieler historischer Völker vorhanden und wirksam gewesen seien, wenn auch in mannigfaltiger Variierung jener Grundformen.

Eine besonders überraschende Anwendung fanden Frazers religionshistorische Kategorien in seiner Interpretation der frührömischen Geschichte, und zwar nicht etwa nur in deren »folkloristischen« Bezirken, sondern sogar in den Zentren der römischen Staatsentwicklung.

So hat er die Sage, daß König Numa Pompilius mit der Nymphe Egeria zu *Nemi* in Liebe verbunden gewesen sei, dahin gedeutet, daß dieser altrömische König noch selber in jenem albanischen Ursprungsheiligtum, dem Hain zu *Nemi*, als kultischer Partner an einem ἱερὸς γάμος beteiligt gewesen sei, bei dem die weibliche Rolle in den Händen einer Priesterin lag, welche da die göttliche *Egeria* repräsentierte[77].

[77] s. Frazer, The Golden Bough³, II, S. 171ff. (dt. Ausg.: Der goldene Zweig, 1928, S. 213ff.)

Daß auch germanische Könige, besonders die des *Yngvi*-Kreises, als Partner der feierlichen kultischen Hochzeit fungiert haben, ist oft vermutet worden. Es lag nicht ferne, zu erschließen: der *Yngvi*-König habe dabei den Gott repräsentiert, seine Partnerin, vielleicht einst die Königin selbst, die Göttin. Denn *Yngvi-Freyr* war als Partner der *Freyja* (die wie *Nerthus* im Kultwagen durchs Land zog[78]) der Herr der Fruchtbarkeit – zugleich aber auch Königsgott und »Weltgott« (*veraldar guð*).

Was für unseren Zusammenhang, die Aufklärung des Hintergrundes der *Helgi*-Lieder, besonders wichtig erscheint, ist Frazers bemerkenswerter Hinweis, daß unter den altrömischen Königen nicht ein einziger (!) seinen Sohn zum Nachfolger gehabt hat, obwohl mehrere von ihnen Söhne hatten; einer stammt mütterlicherseits von einem früheren König ab, drei aber hatten ihre Schwiegersöhne zu Nachfolgern, obgleich diese von ausländischer Herkunft waren. Daraus zieht Frazer den Schluß[79], daß dieses Königtum in der weiblichen Linie erblich gewesen sei und sogar Fremden zufiel, wenn sie die Königstöchter heirateten. Für die frühesten Zeiten Athens vermutet er ähnliche Verhältnisse[80].

Vor einer Reihe von Jahren hat Otto von Friesen, gestützt auf Frazers Arbeiten, die Hypothese vorgetragen[81], daß das gesamte germanische Königtum aus derartigen Institutionen ableitbar sei, ja er hat sogar das germanische Wort »König«, an. *konungr*, urgerm. **kuningaz* (vgl. finn. *kuningas*) zu dem Wort an. *kona*, *kuna* »Weib« – und nicht mehr wie üblich zu *kuni* »(edles) Geschlecht« – stellen wollen. Er setzte die Ursprungsbedeutung des Wortes »König« an als: »der zum Weibe (κατ᾽ ἐξοχήν, d. h. zur Göttin) Gehörende«, der Gatte des (göttlichen) Weibes.

Diese kühne Etymologie hat, soviel ich sehe, wenig Anklang gefunden. Ganz abgesehen von sprachlichen Schwierigkeiten, die sich ihr entgegenstellen[82], ist zu sagen, daß wir historisch zwar sehr viele Belege männlicher Erbfolge – auch durch die Alliterationsverhältnisse in den Königsstammbäumen bezeugt[83] – kennen, dagegen wohl aus keinem der geschichtlich unmittelbar sichtbaren germanischen Königshäuser jene »mutterrechtliche« Thronfolge erweisen können, die Frazer für das frührömische Königtum angenommen hat.

In den Helgi-Liedern jedoch scheint tatsächlich eine solche Ordnung, die sich jenem Kultbrauch der römisch-albanischen Heiligtümer vergleichen läßt, durchzuschimmern – und dies mag allerdings ein besonderes geschichtliches Interesse verdienen[84].

Hier ist es eine übermenschliche, mit magisch-göttlichen Kräften begabte Frau, die den Helden aufruft, ihn zu sich emporhebt, ihm Schutz und Macht gewährt und ihm – dies dürfen wir aus der »Verleihung« des Sakralnamens *Helgi* gewiß schließen – Teil gibt an einer mythisch-übermenschlichen heiligen Kraft, deren Trägerin sie selber ist.

Und zum zweiten: Diese Erhebung zum »*Helgi*«, zum Geweihten, ist nicht nur einem einzelnen zuteil geworden, sondern die Tradition kennt mehrere Männer, von denen ein Ähnliches erzählt worden ist. Dabei gilt sogar der eine nicht bloß als »Nachfolger« des anderen, sondern geradezu als Reininkarnation des früheren: »Der Helgi ist tot, es lebt der Helgi« – so könnte man in Variierung jenes französischen Königsspruches sagen. Aber keiner dieser Helgis gilt als Sohn des anderen, sein *Helgi*-Name kommt ihm nicht durch Sippen-Erbschaft zu, sondern durch Weihe – durch die Erwählung, die die »Walküre« an ihm vornimmt.

Doch auch diese »Walküre« ist in einer seltsamen Weise »unsterblich«, weit ab von den Vorstellungen der Familienseelenwanderung: *Sváva*, *Sigrún* und *Kára* gelten als das selbe, immer wieder neu geborene Wesen[85].

Wenn unsere Erklärung zutrifft, dann wird auch diese so seltsam und vereinzelt scheinende Überlieferung begreiflich: War *Helgis* Erwählerin selbst die priesterliche Hüterin einer kultischen Würde, in der sie – wie es noch so viele Jahrhunderte lang etwa der »Maibraut« oblag – eine göttliche und also unsterbliche Person »repräsentierte«, welche sich mit *Helgi* in heiliger Brautschaft verband: dann konnte ja auch sie nicht »sterben«, obwohl die sterbliche Person, die diese Würde trug, wechseln mußte.

[78] Zu der polemisch-ironischen Erzählung vom Wagenumzug der *Freyja*-Priesterin, die gewiß dabei die Göttin selber repräsentierte, etwa die Lit. bei de Vries, RG. II, S. 267ff. Bemerkenswert ist, daß bei den Kultumfahrten der Frühlings- oder Vorfrühlingsfeier, bei denen noch jetzt sehr oft die »Königin« des Festes auf dem seit mehr als 3000 Jahren nachweisbaren Schiffswagen umherzieht, ihr ein Ring – das Sinnbild der Vermählung – häufig von einem Repräsentanten des öffentlichen Lebens überreicht wird (so in Paris vom Präsidenten der Republik!). Öffentliche Korporationen nahmen noch in der Neuzeit an dem Umzug regelmäßig teil, ja es wurden – sehr bezeichnend für den Ernst und die hohe Bedeutung des Festes! – sogar Heiligenreliquien mitgetragen; s. Almgren a. a. O., bes. S. 18ff.

[79] Ang. Ausg., a. a. O. (über die Könige von Rom und Alba und über die Erbfolge im latinischen Königtum); daselbst auch einiges über Königsopferungen.

[80] *Kekrops* und *Amphiktyon* sollen die Töchter ihrer Vorgänger geehelicht haben, s. a. a. O. Über *Helgi* als Tochtersohn König *Sváfnirs* s. u.

[81] Har det nordiska kungadömet sakralt ursprung? (= Saga och Sed, Kgl. Gustaf Adolf Akademiens Årsbok 1932–1934, S. 15–34).

[82] Friesen argumentiert in seinem Aufsatz vorwiegend linguistisch. An soziologischen Stützen bringt er für seine Wortdeutung im wesentlichen außergermanisches Vergleichsmaterial. Aber auch die sprachlichen Schwierigkeiten sind bedeutend. Darüber an anderer Stelle.

[83] u. zw. auch in sehr alten wie dem amalischen und ebenso dem der Ynglinge, s. Wessén, Studier till Sveriges hedna mytologi och fornhistoria (= Uppsala Universitets Årsskrift, 1924) S. 1ff.; vgl. auch Olrik, Danmarks Heltedigtning I, S. 22ff.).

[84] Ob und in welchem Umfang auch andere dazugehörige germanische Königsordnungen aufgewiesen werden können, das kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht verfolgt werden. Es scheint daran nicht ganz gefehlt zu haben.

[85] Diese Vorstellung kann nicht der Schreiber des Codex Regius oder des »Helgiheftes« von seinen Voraussetzungen aus erdacht haben. Er sagt ja auch (polemisch), »jetzt«, d. h. im 13. Jh., heiße dies Altweiberaberglaube (*kerlingavilla*, s. o. Anm. 48). Die Vorstellung muß ihm tradiert worden sein.

Und in der Tat scheinen die Namen und Beinamen dieser Jungfrauen zu zeigen, daß sie mehr waren als »Privatpersonen«, daß sie eine überpersönliche Würde verkörperten: *Sváva* ist nach ihrem Namen (der dem skandinavischen Norden an sich ganz fremd scheint[86]) geradezu die Repräsentantin der Sueben-Gemeinschaft.

Die Eddaprosa nennt (mit leicht zu berichtigender Verschiebung der Namen) am Anfang des Liedes von *Helgi Hjǫrvarðsson* und *Sváva* ein *Svávaland* und einen König *Sváfnir*. Daß dieser Name nicht späte Konstruktion und Abstraktion ist[87], lehrt eine andere Eddastelle, in welcher der Name noch einmal erscheint, und dies in einem sehr bedeutsamen Zusammenhang, der uns noch beschäftigen wird[88]. *Sváfnir* ist nach der Eddaprosa Vater der *Sigrlinn* (ursprünglich sicherlich *Sigurðs* Mutter, vgl. mhd. *Sigelint)*, der Schwiegervater *Hjǫrvarðs* und also *Helgis* mütterlicher Großvater. Doch das ist, wie seit Uhland[89] wohl kaum jemand bezweifelt, späte Klitterung[90]. *Sváva* aber ist gewiß in diesem »Schwabenland« eine Trägerin mythischer Macht gewesen, wenn auch ihre Ausmalung als wikinghafte *valkyria* erst ein Werk der nordischen Dichtung ist[91]. Sie ist es, die Helgi »wählt«. Dies Schwabenland aber wird nicht »Süddeutschland« sein (wie Gering glaubt[92]), sondern der alte Suebenbereich in Norddeutschland: Dann aber müßte diese Tradition wohl aus der Zeit stammen, wo die Suebenamphiktyonie, die in dem Semnonenkult in Brandenburg gipfelte, noch nicht zerschlagen war[93].

Wenn aber *Sváva* im Suebenland wohnte, so bedeutete ihr Name wohl kaum »Suebin« (deren gab es dort ja Tausende!), sondern wäre vielleicht sinngemäßer etwa wiederzugeben als »die Suebia« — Verkörperung Suebiens[93a].

Svávas andere Verkörperung, *Sigrún* »*frá Sevafjǫllum*«, ist auch an ein bestimmtes Gefilde gebunden, und wenn in dessen Namen der der *Semnones* steckt (s. o.), so hat doch gewiß das Zeitalter der Eddaredaktoren davon nichts mehr gewußt. Vor allem können sie unmöglich geahnt haben, daß die *Sefafjǫll* im *Svávaland* gelegen waren. So ist dies Zusammentreffen der beiden Namen — in den zwei verschiedenen Liedern! — ein sehr gewichtiges Argument für das Alter und die Echtheit dieser Tradition.

Wer nicht auch diesen Namen und den »Fesselhain« dem Zufall zuschreiben will, der muß hier eine sehr alte Überlieferung anerkennen. Diese Herrin der Semnonengefilde, eine neue *Sváva*, ist es, die den Hundingstöter an sich gezogen hat und ihn zum *Helgi*, zum Geweihten, erhob[94]. Und es kann aus dem Gefüge der Helgilieder kaum hinweggedacht werden, daß *Sigrún* als eine übermenschlich-mythische Frau gegolten hat, nicht weniger als die Frauen, die den beiden anderen *Helgi* zur Seite stehen.

Von *Helgi Haddingjaskatis* Geliebter endlich, von *Kára* — deren Namen wir als ebenfalls sinntragend vermutet haben (s. o.) — wird, so spärlich die erhaltenen Nachrichten sind, gewiß auch dies erzählt worden sein, daß sie nicht eine gewöhnliche Menschenfrau war, sondern ein mythisches Wesen, das dem »Geweihten« mit übernatürlicher Macht zur Seite stand.

So fügt sich die Reihe der *Helgi*-Helden zu diesem Bilde zusammen:

Im Land der Sueben herrschte in alter Zeit die kultische Einrichtung, daß eine Frau aus edlem Geschlecht, die als Priesterin ein übermenschlich-göttliches Wesen verkörperte, einen Helden zum Verlobten wählte und ihn zum »Geweihten« erhob, dem damit eine erhabene Stelle im Lande zufiel. Nach einer bestimmten Zeit aber wurde dieser Geweihte als Opfer getötet. Diese Handlung vollzog sich im Fesselhain der Semnonen, des Hauptvolkes der Sueben, von dem uns Tacitus berichtet hat. Die Würde des mythischen Paares aber erbte sich fort: nach dem Tode des Geweihten übernahm sein Nachfolger den Namen und die Würde des Geheiligten. Und auch die Würde seiner Braut und Gattin, der Gott-Priesterin, überdauerte die Lebenszeit ihrer Trägerin. So galten der Geweihte und die Weihende als unsterblich, immer wieder verkörpert.

4.

Wenn diese uraltertümliche religiöse Ordnung die Grundschichte der eddischen Helgilieder geformt hat, dann würde uns damit ein Hilfsmittel gegeben sein, die verschiedenen Altersstufen der so vielschichtigen Helgi-Dichtungen

[86] s. Gering a. a. O. II, S. 44, vgl. o. S. 9, Anm. 41. Die wenigen späteren Belege in der nordischen Literatur sind kaum mehr als Widerklänge des Helgiliedes, s. a. a. O.

[87] Dies meint Gering a. a. O. I, S. 35.

[88] s. u. S. 67, Anm. 266, über Grímnismál Str. 54.

[89] Schriften VIII, S. 130f.; weitere Lit. bei Gering a. a. O.

[90] Auch die erste Tat *Helgi Hjǫrvarðssons*, seinen Großvater zu rächen, die sich aus dieser Konstruktion ergibt, widerspricht den Normen der Heldendichtung (vgl. auch Heusler bei Genzmer, Edda I, S. 164, Einleitung zur HHj.) und könnte sekundär sein. Vgl. jedoch Schneider, GHS. II, 1, S. 268f. — Über die Rolle des *Heðinn* — auch dies ein Kultname wie der des »*Ylfings*« *Helgi* und der des *Guðmundr Ulfheðinn* — vgl. u.

[91] s. u.

[92] a. a. O. II, S. 35, zu Pr. 5.

[93] Die Nordschwaben (i. e. S.) allein, die nach dieser Auflösung sich in kleinere Splittergruppen zerteilt haben, wird man nicht gerne als die Träger dieser Namen annehmen. Vgl. Schneider, a. a. O., S. 293f. Zu Widsith V. 44 s. R. W. Chambers, Widsith, 1912, S. 204f.; vgl. auch ib. S. 194.

[93a] Wenn *Yngvi*, wie Wolfgang Krause a. a. O. (s. o. Anm. 57), S. 237, vermutet hat, eigentlich »der Ingwione« bedeutete, dann wohl in dem Sinn: »der Ingwione par excellence«, nämlich der eponyme, göttliche Ur-Ingwione und Stammvater und zugleich Repräsentant der Ingvaeonengemeinschaft. (Sonst hätte sich ja jedweder Ingvaeone *Yngvi* nennen dürfen!)

[94] Auch der Name *Sigrún* war in Skandinavien ganz fremd, s. Gering, a. a. O. II, S. 87 (zu HHu. I, 31, 1), obwohl Frauennamen auf *-rún* im Norden nicht selten sind (s. Lind, Dopnamn, S. 858ff.). Es stehe dahin, ob dieser Name noch als prägnant sinnvoll anzusehen sei, wie etwa *-run-* in dem zweifellos magischen got. *haljurun[n]a* »Zauberin«, das wir durch Jordanes (Getica, Kap. 24) als historisch kennen. Wenn hier *-run-* noch ein magisches Raunen bezeichnete, so war *Sigrún* (auch im Deutschen scheint das Wort als Namen kaum belegt, s. Gering a. a. O.) Bezeichnung einer magischen Siegverleiherin, der eddischen *Sigrdrífa* zu vergleichen: also ein noch halb appellativischer Kultname. — Bezeichnet *alvitr* HHu II, 26 ein „Wesen aus einer anderen Welt" (s. Gering, Wb.) oder gehört es zu **alh-* „Heiligtum"?

Zu *Sigrún* gesellt sich der Name *Sigarr*, der in den Helgiliedern auffallend oft vorkommt: HHj. 36, HHu. II 4; *Sigarshólmr* HHj. 8; *Sigarsvǫllr*, Pr. nach HHj. 34; *Sigarsvellir* HHu. I, 8 und HHj. 35. Über ihn vgl. u. S. 45ff.

von einander abzuheben. Ein paar Beiträge dazu mögen hier, wenn auch nur mit spärlichen Strichen, versucht werden[95].

Daß das Erste Lied von Helgi Hundingsbani recht jung und zum großen Teil aus Reminiszenzen von älteren Dichtungen zusammengesetzt ist, gilt als sicher erwiesen[96].

Im Zweiten Lied vom Hundingtöter dagegen treffen sich Bestandteile aus sehr verschiedenen Epochen. Daß manche der poetischsten, am vollsten ausgeformten Partien Früchte jüngerer Entwicklung sind, wird von vorneherein wahrscheinlich sein. Zuweisung zu historisch jüngeren Schichten darf ja nicht als künstlerische Entwertung gelten!

Wenn die schon von SOPHUS BUGGE ausgesprochene[97] und später von MUCH weitergeführte[98] These richtig ist, daß die Tötung *Helgis* im Fesselhain durch den Odinsspeer eine Opferung war[99], dann muß die Rolle seines Töters *Dagr* ursprünglich eine andere gewesen sein als die des eidbrüchigen Vaterrächers, als den die HHu II ihn jetzt darstellt.

Das Motiv, daß ein Held alle männlichen Verwandten seiner Braut tötet und nur den jüngsten gegen Friedenschwüre am Leben läßt, die dieser bricht und am Schwäher Rache nimmt, dieses Motiv könnte an sich sehr wohl als selbständige Fabel gedacht werden. Eine solche Fabel ist denn auch tatsächlich in der dänischen Ballade *»Herr Hjelmer«* als Gegenstand eines eigenen Gedichtes überliefert[100]. MOLTKE MOE, SOPHUS BUGGE und AXEL OLRIK haben dieses Volkslied, in dem am Ende *Hjelmers* Witwe den eidbrüchigen Bruder ersticht,

[95] Ich muß auf eine Auseinandersetzung mit allen Kontroversen über die Literaturgeschichte der Helgilieder hier verzichten und darf auf HERMANN SCHNEIDERS eingehende Darstellung hinweisen (Germ. Heldensage II, 1, S. 250–298, mit ausführlichen Belegen und Literaturangaben). Im folgenden berühre ich mich mehrfach mit Gedankengängen, die BERTHA PHILLPOTTS, The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama, 1920, bes. S. 160 ff., ausgeführt hat. Aber ich glaube nicht, daß jene ganzen Handlungskomplexe der *Helgi*-Tradition in Skandinavien als »Drama« aufgeführt worden sind, sondern daß sie auf weit ältere Kultinstitutionen zurückgehen, deren Reflexe dann episch tradiert wurden (wobei freilich die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen werden soll, daß sich auch noch jüngere »Spiel«-Traditionen mit angliederten). Und ferner halte ich es, wie noch unten auszuführen, für einen Irrtum, das Wesentliche dieses ganzen Komplexes nur im Vegetationsmagischen zu sehen.

[96] s. BUGGE, Helgedigtene, S. 11 ff.; WESSÉN, a. a. O., S. 1 ff.; SCHNEIDER, a. a. O., bes. S. 261 ff.

[97] a. a. O., S. 211 f.

[98] ZsfdA. 61, S. 112 f. (nach früheren Bedenken, ib. 57, S. 172 f.). Dazu auch FR. R. SCHRÖDER, Germanentum und Hellenismus, S. 39 ff.

[99] BUGGE a. a. O., S. 212: »Helge dræbes som et Offer til Odin«. Anders WESSÉN, a. a. O., bes. S. 68 ff., der der Prosa von HHu. II keinen oder fast keinen selbständigen Traditionswert beimessen will, während H. SCHNEIDER, GHS. II, 1, S. 257, mit einer älteren Helgi-Saga rechnet, deren Prosa echte, alte Traditionen enthalten hätte und vom Redaktor von **R** noch benützt worden sei. Vgl. dazu o. S. 7 ff.

[100] Danmarks gamle Folkeviser (im weiteren zit. als DgF.), Nr. 415.

mit dem Helgilied in Verbindung gebracht[101], u. zw. haben sie die Ballade als einen Abkömmling des Eddaliedes betrachtet[102].

Die Namen dieses Sippenrachekomplexes sind in der Edda aber nicht durch Alliteration verbunden. Der Name *Dagr* stabt weder mit dem seiner Schwester *Sigrún* noch dem ihres Vaters *Hǫgni*, von dem man allgemein annimmt, er sei aus der *Hild*-Sage herübergenommen, wo er als Vater der walkürischen Entführten, *Hild* (nach dem Hinweis von Widsith, V. 21) ursprünglich war[103]. Da außerdem auch *Bragi* (*Dags* einziger Bruder! s. Prosa vor H Hu II, 25) ein reiner Statist ist, der hier eigentlich nur die Funktion hat, erschlagen zu werden (HHu II, 26): so liegt der Gedanke nahe, daß die ganze Fabel von *Dags* »Sippenrache« ein später Zusatz sei.

Die einfachste Erklärung wäre die: das verbreitete Rachemotiv wäre eingeschoben worden, als man den wahren Grund von Helgis Tötung im Fesselhain nicht mehr verstand.

Die Annahme, daß diese zu den *Hjelmer*-Balladen stimmende Episode dem Helgilied sekundär eingefügt sei, verleugnet deren dichterische Schönheit natürlich genau so wenig, wie die Erkenntnis der Zugehörigkeit des Gedichtschlusses (HHu II, 40 ff.) zur »Lenoren-Formel«, welche ja sonst als selbständige Fabel, bzw. Dichtung auftritt, den poetischen Wert dieses Teiles der Helgidichtung herabsetzt[104]. So wie dieser eindrucksvolle Abschluß der Helgidichtung gleichwohl ein zur alten Helgifabel »Hinzugekommenes« ist, so vermute ich es auch von dem Motiv von *Dags* Verwandtenrache und dem Zorn seiner Schwester.

[101] s. BUGGE, a. a. O., S. 295 ff.; OLRIK in der Ausgabe der Ballade, a. a. O. VII, S. 206; vgl. GERING, a. a. O. II, S. 30.

[102] Bewiesen wäre dieses Deszendenzverhältnis, wenn, wie BUGGE a. a. O., S. 297, meint, der Name *Hjelmer* durch das *hilmir* (Appellativ!) in HHu., 7 u. 14, wachgerufen wäre. Doch der Name *Hjalmar* (dazu *Hjelmer* lautlich wie dän. *Hjælm* zu an.-jüt. *hialm*, vgl. BRØNDUM-NIELSEN, Gammeldansk Gramm., § 177, Anm. 1) ist im Nordischen zu häufig, um dies zur Gewißheit zu erheben. Die anderen Namen der Ballade aber weichen von der Edda ganz ab. Die Annahme von MUCH, ZsfdA. 57, S. 162, daß der Name *Hjelmer* mit ags. *Helm*, welcher nach Widsith V. 29 der Herr der *Wulfingas* (= an. *Ylfingar*) gewesen sei, zusammenhänge, würde voraussetzen, daß die Quelle der Ballade nicht unser Eddatext, sondern eine andere Fassung des Helgistoffes (oder eine in **R** verloren gegangene Partie) gewesen sei.

[103] Über die eingeschobene *Ljóðahátt*-Strophe HHu. II, 29 (.. *Hildr hefr þú oss verit* ..) sind die Meinungen insoferne geteilt, als manche sie als späteren Zusatz zum Helgilied, nicht als Teil einer älteren Dichtung ansehen; vgl. GERING z. St. – Sehr auffallend ist es, wie das an sich hochtragische Motiv, daß Helgi den Vater seiner Braut erschlägt, für diese im Gedicht gar keinen seelischen Konflikt bedeutet hat. Das hat der Redaktor gefühlt, der den Prosasatz einschob: *þá grét Sigrún*, und die Strophe 29 beifügte. Die HHu. I übergeht die Tragik des Ereignisses ganz. – Der Grund wird sein: *Hǫgni* war hier eine Füllfigur, aus der Hildsage übernommen, wo er (nach Widsith u. a.) alt war, mit den anderen Namen alliterierte und einen tragischen Konflikt trug. Hier aber fehlt dies Tragische deshalb, weil die Struktur von Freite und Tod da eine ursprünglich völlig andere war.

[104] Auch das Motiv vom tränenbetauten Totenhemd (HHu. II, 45) ist sonst oft eine selbständige Fabel, s. die Hinweise bei GERING, Komm. II, S. 131. Dazu u. S. 57.

Die tatsächlich vorliegende Form der Helgi-Überlieferung sollte uns, glaube ich, davor warnen, jeweils die »epischesten«, d. h. die am besten episch gerundeten Partien und Kompositionsteile für die ältesten Glieder der Tradition zu halten.

So zählen in dem Trümmerhaufen der eddischen Helgitexte die Geschichten von »Verwandtenrache« wenn schon nicht zu den durchwegs poetisch bedeutendsten, so doch durch ihren einfach-geschlossenen Sinnaufbau zu den logisch befriedigendsten Stücken. Das bringt uns in Versuchung, sie auch als die besten und ursprünglichsten Teile dieses so vielfältigen Konglomerates anzusehen.

Ich glaube, daß ein solcher Schluß täuscht. War denn nicht in Wahrheit der Typus »Verwandtenrache« in der altgermanischen, auch in der altnordischen Literatur das sozusagen »nächstliegende« aller Motive, das heißt: dasjenige, das sich am allerleichtesten als fertiges Schema einstellte, wenn einem Dichter oder einem Redaktor sonst gar nichts, besonders nichts Charakteristisches, einfiel?

Gerade die Helgilieder sind besonders reich an Variationen des Typus »Verwandtenrache«[105]. Dieses Motiv aber erscheint hier so häufig und in so disparaten, innerlich unzusammenhängenden Wiederholungen, daß sich der Gedanke aufdrängt, daß Verwandtenrache nicht sowohl der (in diesem Fall sehr abstrakte, nicht einigend-zusammenhaltende!) Grundgedanke der Helgisage war, als vielmehr ein immer neu herangeholtes Füll-Motiv, das sich jedesmal einstellte – sei es nach literarischen Vorbildern, sei es in eigener Neuauflage –, wenn man um eine sinnvolle Motivierung des Überlieferten verlegen war oder dieses nicht (mehr) verstand.

Die Geschichte von *Sigrúns* alliterationsfremden Gesippen *Bragi*, *Dagr* und *Hǫgni* sieht aus wie eine solche Füllformel.

Woher aber hatte der Redaktor unserer Handschrift das Motiv, daß Odin dem Töter Helgis seinen Speer »geliehen« habe?

Wer das Bestreben hätte, den religiösen Überlieferungsgehalt der Edda, oder wenigstens den der eddischen Heldenlieder auf ein Minimum herunterzudrücken, der könnte vielleicht die Meinung vertreten, daß der Ausdruck *Einn veldr Óðinn ǫllo bǫlvi* (HHu II, 34, 5, 6), der anderswo Gegenstücke hat[105a], hier ohne viel Nachdenken und ohne weitere Bedeutung *Óðins* Namen ins Spiel gebracht habe, worauf ihn dann der Redaktor zum schuldigen »*Deus ex machina*« gemacht hätte; und dabei wäre schließlich das Speermotiv aus der *Víkarr*-Sage[106] herangeholt worden.

[105] Vgl. HERM. SCHNEIDER, a. a. O., S. 256f., 264f., 269, 285f. Dabei überkreuzen sich die Typen »Vaterrache« und »Großvaterrache«, und die dabei beteiligten Personen, besonders die Gegner, sind zum großen Teil unanschauliche Statisten oder gar bloße Namen.

[105a] s. GERING II, S. 125, zu 33, 3: *veldr einn Atli ǫllo bǫlvi* (Guð. I, 24, 2; NECKEL 25, 3, 4); *ein veldr Brynhildr ǫllo bǫlvi* (Sig. sk. 27, 4). Dort aber nicht *Óðinn!*

[106] Gautrekssaga cap. 7 (s. u.); dazu das Motiv, daß nach FMS. V, S. 250f., *Óðinn* dem Schwedenkönig *Eirik* seinen Speer (in Gestalt eines Rohrstengels) leiht, damit er ihn über das Feindesheer schleudere; auch dazu u.

Doch dann hätte ein solcher Redaktor seine willkürliche Konstruktion aus reinem Zufall gerade an den Namen *Fjǫturlund* gehängt, ohne zu ahnen, daß Tacitus bezeugt, eben im »Fesselhain« seien tatsächlich Menschen der Gottheit geopfert worden! An einen solchen Zufall vermag ich durchaus nicht zu glauben[107]. Der Fesselhain (u. zw. der suebisch-semnonische! s. o.) und die Menschentötung mit dem Gott-Speer werden schon innerlich zusammengehört haben[108].

Gerade weil der Redaktor der Helgiprosa keineswegs daran gedacht hat, daß der *Fjǫturlund* ein Opfer-Hain sei, wiegt seine Mitteilung, daß Helgi dort gerade mit einem Gott-Speer durchstochen wurde, umso schwerer. Denn dieses Motiv stimmt zur inneren Logik des Namens *Fjǫturlund* (von der der isländische Redaktor nichts wußte!) und zum Sakralcharakter des historischen taciteischen Fesselhains. —

Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß eine ältere Dichtung dargestellt habe, wie *Óðinn* dem *Dagr* seinen Speer »geliehen« habe (vgl. *léði*, Prosa vor HHu II, 30). Eine solche Strophe hätte sich ein Sagamann schwerlich entgehen lassen. Das Motiv des »Leihens« könnte sehr wohl aus der *Víkar-Starkað*-Sage oder aus der von *Eirik* übernommen sein: denn dort ist es geradezu notwendig, weil da beide Male erzählt wird, daß der Speer zuerst als harmloses Rohr erschienen sei, das sich erst nachher in ein Eisen »verwandelt«[109]. Von einem solchen magischen Motiv aber steht in **R** nichts.

Hingegen mochte es sehr wohl ein altes Traditionsmotiv sein, daß es ein Gott-Speer war, mit dem Helgi im Fesselhain durchstochen wurde. Die Ursprünglichkeit des eddischen Motivs (ohne das »Leih«-Motiv) darf wohl aus ritualgeschichtlichen Gründen vermutet werden: denn der im historischen Fesselhain Geopferte wurde bei der feierlichen Versammlung sicher nicht »irgendwie« abgetan, sondern nach strengem, ererbtem Ritus getötet – wenn mit einer Waffe, dann mit einer geheiligten.

[107] Wenn man schließlich den Ausweg wählen wollte, daß der »Fesselhain« sekundär zu jener späten Kombination hinzugetan worden sei, weil man von ihm dunkel gewußt habe, daß in ihm Menschenopfer dargebracht worden seien (also der *Fjǫturlundr* als isoliertes Motiv tradiert worden wäre, nicht in einem epischen Gefüge!), dann bliebe immer noch das Zusammentreffen mit *Sváválaland* und *Sefafjǫll*, das dann reiner Zufall sein müßte, u. zw. offenbar ein überaus seltsamer. Denn diese beiden Lokalnamen erscheinen ja fest mit den Heldinnen, *Sváva* und *Sigrún*, verbunden (s. o.). — Übrigens schriebe man dann das Opfermotiv, das ja mit *Dags* »Rache« nicht vereinbar ist und vor dieser »Rache«-Version liegen müßte, einer jüngeren Schichte zu, in der es dann keinen Platz mehr hätte.

[108] Auch die Analogie, daß der *Helgi Haddingjaskati* nach der *Hrómundarsaga Greipssonar* mit dem Schwert »*Mistilteinn*« – offenbar einer Zauberwaffe (s. u.) – durch *Hrómund* getötet wird (FAS. II, 380; dazu GERING im Apparat zu HHu. II, 2, Textband S. 272), kann den Redaktor von **R** nicht inspiriert haben, kann aber andererseits auch kaum eine rein zufällig entstandene Entsprechung sein. Über die Gestalt des *Hrómund* s. u.

[109] s. FMS. V, 250; OLRIK, DH. II, S. 182f.

Das germanische Altertum hat solche heiligen Waffen gekannt. Gerade des Wodan-Odin Speer aber war nicht nur in der Phantasiewelt der mythologischen Erzählungen zuhause. Wir dürfen eine solche Gott-Waffe (oder auch ihrer mehrere) auch im wirklichen Leben der frühen Germanen als wirklich existierendes Heiligtum voraussetzen – wenn der Ausdruck erlaubt ist: als eine vorchristliche Reliquie. Ich sehe den Zusammenhang so:

Im germanischen Königtum war der Speer wohl das wichtigste Würdezeichen. Mit dem Speer wurde die Königswürde feierlich und rechtlich bindend weitergegeben. Der scheidende König konnte deswegen seinem Nachfolger die Herrschaft mit und in dem Königsspeer übergeben, weil er selber sie mit und in dieser Erbwaffe von seinem Vorgänger erhalten hatte. Dieser Traditionsbrauch setzt den Glauben voraus, daß dieses wichtigste der Königserbstücke in streng legitimer Folge innerhalb der Königsreihe zurückgehe bis auf den Königsahnherrn, den »Spitzenahnherrn«, von dessen Würde und Namen seine Nachfahren die Legitimität ihres Herrschaftsanspruches herleiteten.

Dieser Königsahnherr aber war nach dem Glauben des germanischen Altertums, wie wir aus vielen Quellen wissen, ein Gott. Und bei den meisten Stämmen des Frühmittelalters ist dieser Spitzenahnherr und Königsurvater Wodan gewesen – dessen wichtigstes Symbol eben der Speer war. –

Ich habe daraus den Schluß gezogen, daß bei diesen germanischen Stämmen der heilige Erbspeer der Könige ursprünglich als Wodansspeer angesehen worden sei[110]. Dieser Schluß baut sich auf Voraussetzungen auf, die durchwegs historisch verifizierbar sind, und seine Logik widerspricht, soweit ich sehe, in keiner Weise der des urtümlichen Denkens.

Wir hören von dieser geheiligten Waffe vor allem bei der Herrschaftsübergabe[111]. Aber einstens war sie auch im Kampf geführt und in das feindliche Heer geschleudert worden.

Es ist kein innerer Grund vorhanden, der die Annahme verböte, daß in früher Zeit mit dieser geheiligten Waffe auch feierliche Gottopfer dargebracht wurden. Es war rituell sinnvoll, daß ein Odinsopfer mit dem Odinsspeer selbst getötet werden konnte[112]. Wir kennen den Ritus germanischer Menschenopfer, bei denen Hängung (das typische Wodansopfer) und Speerdurchbohrung verbunden waren, und nicht nur aus der Sage. Helmut de Boor hat eine spätantike Schilderung nachgewiesen, die diesen an sich auffallenden Brauch offenbar nach Wirklichkeitseindrücken beschreibt[113].

Diesen Riten fügt sich auch die Sage von Víkar an, der »zum Schein« dem *Óðin* geopfert werden sollte, wobei ein Rohrstengel (*reyrsproti*) als Waffe dienen sollte. Aber dieses scheinbar harmlose Rohr war in Wahrheit Odins Speer und durchstach das Opfer tödlich, während sich die Schlinge um seinen Hals erwürgend zusammenzog[114].

[110] Verf., Das germanische Kontinuitätsproblem, 1937 (auch Hist. Zs. 157, 1937).

[111] Belege und weitere Hinweise a. a. O.

[112] Über Hávamál 138 ff. s. u.

[113] Festskrift, tillägnad H. Pipping (= Skrifter, utg. av Sv. Litteratursällskapet i Finland, 175), 1924, S. 25 ff. Ich meine nicht, daß jeder Speer, mit dem Opfer getötet wurden, als Wodansspeer gegolten habe, wohl aber, daß mit einem Speer, der als Wodanserbe angesehen wurde, auch Wodanopfer getötet werden konnten.

[114] s. Gautrekssaga, Kap. 7. Ausführlichste Analyse der Quellen bei A. Olrik, DH. II, S. 181 ff.

Die Verwandlung des Rohrstengels in den Odinsspeer hat man sehr oft mit der tückischen Verwandlung der Mistel in eine Mordwaffe, wovon der Baldrmythus erzählt, verglichen. Was man aber m. W. bisher nicht damit verbunden hat, ist dieses: In der Kultsymbolik Skandinaviens erscheint wirklich, und nicht nur in Phantasiegeschichten, der Rohrstengel an solchen Funktionsstellen, wo wir eigentlich den Weihespeer erwarten würden.

Es war oben die Rede von der Symbolik der Herrschaftsübergabe, die schon früh – so bei Franken im Jahre 585, bei den Langobarden 753 (.. *sicut moris est* ..) – in der Form der Speerübergabe bezeugt ist. Es ist aber sehr merkwürdig, daß wir einen unanzweifelbaren historischen Beleg aus dem 11. Jh. besitzen, nach welchem in Norwegen die Königsherrschaft just durch Übergabe eines Rohrstengels verliehen worden ist. Snorri erzählt in der Geschichte Harald Harðráðis, wie König Magnús der Gute ihm das halbe Reich Norwegens übergab[115]: *Magnús .. kom fyrir Harald, frænda sinn, ok hafði í hendi sér reyrteina ii, ok mælti svá: »hvárn viltu hér þiggja teininn?« Þá svarar Haraldr: »þann, er nærri er mér«. Þá mælti Magnús konungr: »með þessum reyrsprota gef ek yðr hálft Nóregs-veldi með ǫllum skyldum ok skǫttum ok allri eign, er þar liggr til, með þeim formála, at þú skalt jafnréttr konungr í ǫllum stǫðum í Nóregi sem ek ...«.*

Es ist also eine hochfeierliche und formal bindende Übergabe der Königsmacht, die hier durch die Übergabe des Rohrstengels vollzogen wird. Wie ist dieser Vorgang zu deuten?

Man könnte daran denken, daß Magnus der Gute hier ein Symbol christlicher Demut verwirklicht habe: denn als Christus verhöhnt wurde, da gaben ihm die römischen Soldaten statt des Königszepters ein Rohr (κάλαμος) in die Hand[116].

Doch wird der nordische Brauch nicht auf christliche Wurzeln zurückgehen[117], sondern auf altgermanische.

Denn von den ostgermanischen Namen Ῥᾶος und Ῥάπτος, die nach Cassius Dio (71, 12) die Namen der beiden **Hasdingen* (Ἄστιγγοι) gewesen sind und in denen man mit guten Gründen Gott-Symbole vermutet hat[118], ist der erste mit an. *reyr*, nhd. »*Rohr*«, etymologisch identisch.

Zwar äußerte Much, der jene beiden Namen zuerst mit »Rohr« und »Balken« zusammengestellt hatte[119], gelegentlich Bedenken gegen die Auffassung, daß ein Wort mit der Bedeutung »Rohr« ein Götterbild oder Idol habe bezeichnen können[120].

[115] Har. Harð., Kap. 23 (ed. F. Jónsson, SUGNL. XXIII, III, S. 107 f.; dort die Parallelquellen; vgl. auch bei Fritzner, Ob., s. vv. *reyrsproti, reyrteinn, reyrvǫndi*); s. auch Detter, PBB. 19, 506 und Gering-Sijmons, Komm. II, 74, zu HHu. I, 7.

[116] Matthäus 27, 29 (dazu Marcus 15, 19).

[117] Mir fehlen z. Z. die Hilfsmittel, um der Geschichte jenes Rohr-Symbols weiter nachzugehen, auch der Frage, woher die Verhöhnungsform der römischen Soldaten stammt, die kaum eine Augenblickserfindung gewesen sein kann. Die Vor- wie die Nachgeschichte wäre zu prüfen. – Über einen Stab oder Stengel als Reichssymbol (*ríkisvǫndr, ríkissproti*) nach B. M. Ólsen und W. Wiget (ANF. 39, S. 97 f. und 41, S. 277 f.) E. Wessén, a. a. O., S. 15. – Wenn das Rohr deswegen zum Königssymbol geworden ist, weil es als Inbegriff der Wachstumskraft galt (s. u.), dann konnte auch ein »Lauch« (HHu. I, 7, 8) als Königszeichen Verwendung finden: denn, wie W. Krause überzeugend ausgeführt hat (Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1946) 1947, S. 60 ff.), der Lauch war im altgermanischen Ritual so heilig, daß er einer Rune den Namen gegeben hat.

[118] s. Helm, Altgerm. Religionsgeschichte I, S. 326, wo weitere Lit.; dazu besonders Magnus Olsen, Hedenske Kultminder, 1914, S. 250, 254 ff.

[119] ZsfdA. 36, S. 47.

[120] Mitteilungen der Schlesischen Ges. f. Volkskunde 27, S. 37; er dachte deshalb a. a. O. an einen Zusammenhang mit »*Rahe*«, mhd. *rach, raher* »steif«.

Aber wie Waffensymbole auch den Gott selber vertreten, »repräsentieren«, konnten[121], so wohl auch dieses Rohrsymbol[122]. Es kommt hinzu, daß, wie Magnus Olsen betont hat, im Rohrstengel (*arundo*) sich nach altem nordeuropäischem Volksglauben die Wachstumskraft des Frühlings zuerst offenbare[123].

Wir befinden uns also bei den Sagen, die von Opferungen mit »Odins Speer« erzählen, nahe an wirklich geübten Kultbräuchen, und zwar an sehr ernst und sehr wichtig genommenen[124]. Wenn man dabei vom Odinsspeer erzählte, der Gott selber habe ihn eigenhändig dem Kultträger gegeben, so beweist auch dies, wie intensiv man an die Gottzugehörigkeit dieser Kultwaffen geglaubt hat

[121] s. etwa Grimm, DM⁴, S. 169f. Zu Ῥάπτος ~ an. *raptr* »Stock« vgl. die zuerst von Meringer aufgewiesene Zusammengehörigkeit von *ansa-* »Balken« und *ansu-* »Gott« (sakraler *u*-Stamm, s. u.). Vgl. Aisl. Gr.⁴, § 395.

[122] Darf man annehmen, der Hazding Ῥᾶος sei bahuvrihisch nach einem Kult-Rohr benannt? Der Hazdingenkrieger *Helgi* aber wird durch den (dem Rohr »funktionell parallelen«) *Mistiltein* getötet! Diese Übereinstimmung führt m. E. ebenfalls ins Kultische zurück. Darüber später mehr.

[123] a. a. O., S. 255; dieser Glaube böte vielleicht einen Fingerzeig, weshalb der Rohrstengel funktionell analog der Mistel als »Zauberwaffe« verwendet werden konnte: Wenn Baldr, dessen Wiederkehr die Wachstumskraft zurückbringen soll, gerade mit der immergrünen Mistel getötet werden soll, so könnte wohl auch in anderen Kulten, deren Sinn nicht nur die »Tötung« eines altgewordenen Lebens, sondern die Sehnsucht nach seiner Erneuerung war, dieser erste Bote der neuen Wachstumskraft als Kultwerkzeug verwendet worden sein: freilich nur bei einem Scheinopfer, denn zu einer wirklichen Tötung war er zu schwach. Aber sowohl die Sage von der Tötung durch die Mistel wie die Sage von der Tötung durch einen Rohrstengel setzt ja ein Scheinopfer voraus – wie es solche wirklich gab und gibt. Die psychologische Triebfeder, die aus solchen Scheinopferszenen (vgl. die »*skemton*«, bei der *Baldr* nach Snorris Darstellung fiel!) tragische Sagen werden ließ, war m. E. das Bewußtsein, daß auch noch über den Ersatzopferbräuchen das Numen der Gottheit waltete, s. Verf., K. Geheimb. I, S. 237, Anm. 239. (Übrigens konnte beim kombinierten Ritus des Hängens und Stechens wohl die Tötung selber durch den Strang vollzogen werden, wozu dann die symbolische Verwundung mit einem Rohrstengel kommen konnte.) Galt aber das Rohr als kultisches Äquivalent des Gottspeeres – wozu weitere Belege bei Detter, PBB. 19, 506 –, dann konnte es auch zu jenem Fluch-Ritus [den wir ja nicht nur aus FMS. 5, 250f. kennen] verwendet werden; vgl. u.). – Die Verwendung des »*mistiltein*« als Zauberwaffe lebt in der interessanten schwedischen Tradition fort, daß man mit *messelten* die Waldfrauen erschießen könne, s. G. Granberg, Rig 1933, S. 169. Wenn *messelten* nun »Efeu« bedeutet (»*murgröna*«, s. Granberg, a. a. O.), so weist dies darauf, daß da das Moment der Unverwelklichkeit und perennierenden Lebenskraft als das Wesentliche angesehen worden ist, s. u. S. 43f.

[124] Auch die Weihe der Feinde an Odin durch ein Schleudern des Speeres – oder aber seines symbolischen »Ersatzes«, des Rohrstengels – über das feindliche Heer war gewiß ein wirklich geübter Brauch. Was die Prosa der FMS. (5, 250) vom Schwedenkönig *Eirik Bjarnarson* erzählt, hat bekanntlich sein Gegenstück im Hunnenschlachtlied, wo den Ritus der alte *Gizurr* selbst vollzieht, der (worauf nicht allein sein Name deutet, vgl. Falk a. a. O.) als verkappter Gott anzusehen ist, wie *Bruno* im Dienst des Harald Kampfzahn und verwandte Gestalten der Heldensage, gewiß auch alte. Konnte einen solchen Ritus auch ein Gott-Repräsentant vollziehen? (Darüber an anderer Stelle mehr).

5.

Der Mann, der den Helgi im Fesselhain mit dem Odinsspeer tötet, trägt in der Edda den Namen *Dagr*.

Das könnte eine willkürliche Konstruktion sein, denn der Name (der weder mit *Sigrún* noch mit *Hǫgni* stabt) war im Norden recht häufig.

Doch wäre es denkbar, daß auch diese Gestalt aus älterer Überlieferung stammte.

Denn wenn der Zweck dieses Opfers in irgendeinem Sinne Lebenserhaltung und Wiedergeburt war, dann konnte es wohl ein kultischer Repräsentant des neuen Lichtes, der wiederkehrenden Sonnen- und Wachstumskraft sein, der dieses Opfer vollzog: der Name *Dagr* wäre dann sinnvoll.

Nun kennt die Eddamythologie einen Gott *Dagr*, Sohn des *Delling*[125]. Natürlich hat man solche appellativischen Götter im Verdacht, späte Abstraktionen zu sein, wie sie etwa Virgils Unterwelt bevölkern[126].

Zweierlei jedoch spricht für die Mythenechtheit des *Dagr*: Erstens zeigen die nordischen Felszeichnungen mehrfach eine Figur, die eine Sonnenscheibe trägt, u. zw. manchmal auf der Mitte des Leibes[127], also sozusagen den personifizierten Sonnen- und Tagesgott darzustellen scheint. Da nun Almgren den Beweis erbracht hat, daß diese Zeichnungen wirkliche Kultszenen abbilden, so ist mit einer kultischen »Repräsentation« des Tages oder der Sonne durch menschliche Kultträger und Priester durchaus zu rechnen.

Zweitens aber verdient die Mitteilung der Snorra-Edda Aufmerksamkeit, daß von *Dagr* die *Dǫglingar* abstammen (*Dagr, er Dǫglingar eru frá komnir*[128]). Dies hielte man für eine müßige etymologische Spekulation, wenn nicht ein sprachlicher Umstand Vorsicht geböte: nämlich die Lautform von *dǫglingr* – mit *u*-Umlaut. Schon Konrad Gislason hat sich an dieser Form gestoßen, für die man **dǫglungr* oder **deglingr* erwarten sollte[129].

Die seltsame Form wäre aber erklärt, wenn man von einer Form **dagulingaz* ausginge, entsprechend der von Wilhelm Schulze und Franz Specht gefundenen Regel, daß mehrfach Substantiva in die *u*-Deklination übertraten, wenn sie in sakraler Funktion gebraucht wurden[130]. Dies aber spräche für

[125] s. Vafþrúðnismál 25, 1; die weiteren Belege bei Gering I, S. 169 z. St.; vgl. bes. Grimm, DM⁴, S. 613ff.

[126] Jedoch über »echte« mythische Personifikation in der Antike Leiva Petersen, Zur Geschichte der Personifikation in griechischer Dichtung und bildender Kunst, 1939.

[127] s. etwa Almgren, a. a. O., Abb. 75 (oder Rundschilde? dazu ib., S. 115), 83; vgl. aber damit die Figuren, die das Sonnensymbol auf einer Stange tragen, ib., S. 87ff., wobei die Deutung der Scheibe als Schild natürlich ausgeschlossen ist!

[128] I, 522.

[129] Konrad Gislason, Forelæsninger over oldnordiske Skjaldekvad, 1895 (= Efterladte Skrifter), S. 241f.

[130] F. Specht in Kuhns Zs. 64, S. 4ff. (und 65, 204f.), mit Hinweis auf Wilhelm Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen, S. 473ff.; vgl. Specht, Entstehung der idg. Deklination 1944, S. 16, 36, 63, 294, 303f.

einen sakral-mythischen Namen **Daguz*, nach dem sich Fürsten oder irgendwie hervorragende Krieger genannt hätten[131]. Nun kommt *dǫglingr* in der Edda sechsmal vor – davon aber fünfmal in den Helgiliedern, u. zw. von *Helgi Hundingsbani* gebraucht[132].

Sollte die Bezeichnung *dǫglingr* (oder *Dǫglingr*?) ursprünglich besonders an *Helgi Hundingsbani* gehaftet haben, so müßte *Helgi* entweder als Nachkomme eines **Daguz* gegolten haben oder aber in irgendeiner anderen wesenhaften Verbindung mit einem solchen sakralen *Dag-* gestanden haben.

Wir fragen, ob auch der Töter Helgis zur ältesten, also norddeutsch-suebischen Schichte der Helgi-Überlieferung zu zählen sei (wie wir es für *Fjǫturlund*, *Sváva*, *Sevafjǫll* angenommen haben).

Wenn dem so wäre, dann müßte *Dag-* eine ursprünglich suebische Figur gewesen sein.

Ich glaube, dies läßt sich zeigen.

Ags. Quellen nennen uns einen sagenhaften Ur-König und *Woden*-Nachkommen namens *Swæf-däg*. Sollte das erste Glied dieses Namens den der *Sueben* (ags. *Swæfas*, *Swæfe*) enthalten, dann würde er bedeuten: der suebische *Dag*, der »Schwaben-*Dag*«.

Sehen wir zu, ob *Swæfdäg* irgendeine nähere Verbindung mit den Sueben erkennen läßt.

Zweierlei Quellen geben uns von *Swæfdäg* Nachricht: ags. Königsstammbäume bei englischen Historikern und der »Prologus« der Snorra-Edda.

Die Stammbäume[133] nennen ihn als Ahnen der Könige von *Deira*. Die ersten fünf Glieder dieser mythischen Genealogie lauten: *Woden*, *Wägdäg*, *Sigegar*, *Swæfdäg*, *Sigegeat*.

Unabhängig von diesem nordenglischen (anglischen) Königsstammbaum, jedoch – wie die Lautformen beweisen – abhängig von ags. Quellen, sagt der »Prologus« der SnE: *Óðinn* habe früher in Deutschland *(Saxland)* geherrscht und habe das Land der Herrschaft seiner drei Söhne unterstellt.

[131] Ob der Kompositionsfugenvokal von *Dagobert* u. ä. damit zusammenhänge oder sich lautgeschichtlich erkläre (s. etwa Schatz, Ahd. Gr. § 130; vgl. Gröger, Compositionsfuge, S. 67f., 236f.), kann hier nicht untersucht werden.

[132] HHu. I, 7, 2; 16, 3; HHu. II, 13, 8; 42, 8; die Stelle HH. I, 26,5, die Helgis Gefährten so nennt (*dǫglingar dagsbrún séa*), ist nach Bugge, Helge-Digtene, S. 12, eine Nachahmung von HHu. II, 43, 7–8: *eða dǫgglitir dags brún séa*. Der einzige eddische Beleg außerhalb der Helgilieder, Guð. I, 14: *sá hon dǫglings* [= *Sigurðs*] *skǫr dreyra runna*, könnte wohl von HHu. II, 42 inspiriert sein: *kominn er Helgi*; / *dólgspor dreyra*: *dǫglingr bað þik*, / *at þú sárdropa svefia skyldir* (dazu Guð. I, 15: *en regns dropi rann niðr um kné*, was ebenfalls an HHu. II, 44f. anklingt). – Allerdings sind HHu. I und II besonders reich an Synonymen für »Fürst« (nach Wessén, a. a. O., S. 13 u. 70, enthält jene 21, diese 14). Doch kann gerade bei einem so reichen Wortschatz nicht bloßer Ausdrucksmangel der Grund gewesen sein, das Wort *dǫglingr* gerade auf *Helgi Hundingsbani* zu häufen.

[133] s. Grimm, DM⁴ III, S. 379f., 383f., dazu 395f.

In Ost-Deutschland (*Austr-Saxaland*[134]) habe er seinen Sohn *Vegdeg* eingesetzt, in Westfalen *Beldeg*, in Franken *Sigi*. Aber Vegdegs Sohn *Vitrgils* habe zwei Söhne gehabt: *Vitta*[135], den Vater *Heingests*, und *Sigarr*, den Vater *Svebdegs*.

Gemeinsam sind also der Vorlage des Prol. und dem Königsstammbaum von Deira: der Wodanssohn *Vegdeg* und unter seinen Nachkommen: *Sigegar-Sigarr* und *Swæfdäg-Svebdeg*, Vater und Sohn.

Was ist daran alte Tradition?

Dem Schema, daß die drei Hauptteile des Landes an drei Gottsöhne verteilt worden seien, entspricht die schon nach Tacitus »alte« Fabel[136], die die drei Hauptteile Gesamtgermaniens auf die drei göttlichen Söhne des *Mannus* verteilte: ganz andere Namen also, auch eine andere Umgrenzung, jedoch die selbe mythologische Struktur. Das spricht dafür, daß jener Dreiermythos des Prologs nicht Schreibstubenspekulation, sondern eine Volksüberlieferung wiedergibt. Daß seine Füllung just mit diesen Namen sehr alt gewesen sei, ist damit noch nicht gesagt.

Aber einer von diesen »ostdeutschen« Namen wird uns durch den »Widsith« bedeutsam bestätigt, welcher sagt (V. 22):

Witta weold Swæfum.

Die »Schwaben«, die hier gemeint sind, können nicht süddeutsche Sueben sein, denn die umliegenden Verse nennen nur norddeutsche Völkerschaften, besonders aus dem Ostseegebiet[137].

Dieser *Witta* also muß als Herrscher über norddeutsche Sueben berühmt gewesen sein.

So weisen unabhängig voneinander der Oheim und der Neffe auf die *Swæfas* hin: dieser durch seinen Namen, jener durch das Zeugnis des »Widsith«. Da der Prolog der SnE gewiß nicht aus dem »Widsith« geschöpft hat und nichts von Wittas Suebentum sagt, so wird dessen Kombinierung mit *Swæfdäg* wohl auf eine alte, u. zw. suebische Tradition zurückgehen[138].

[134] Ost-Deutschland, nicht Ost-Sachsen, muß Snorri hier schon deshalb gemeint haben, weil er als die zwei anderen Drittel Westfalen und Franken nennt, welch letzteres er gewiß nicht für einen Teil von Sachsen gehalten haben kann. Auch sonst gebraucht Snorri *Scxland*, *Saxaland* in diesem weiteren Sinn: s. Prol. 5, Skald. 50, Hkr. [SUGNL. 23, IV, S. 580, Reg. s. v.]; nur ib. I, S. 298 als Sachsen i. e. S. (neben *Frakland*, *Frisland*), S. 306 (neben *Frisland*, *Flæmingjaland*: nach einer Strophe Hallfrøds); vgl. ib. 361: II, 61; III, 34f.

[135] So die Utrechter Hs. (Cod. Trajectinus). Die Lesart von W und R (?): *Picta* ist verderbt. Vgl. Heusler, Gelehrte Urgeschichte, S. 67f.

[136] Germ, cap. 2: *carminibus antiquis* . .; vgl. ib. . . *vera et antiqua nomina* . .

[137] s. R. W. Chambers, Widsith, S. 164, 194, 204f., 209.

[138] Die Reihe *Wôden-Wecta-Witta-Wihtgils-Hengest* erscheint auch im Stammbaum von Kent (s. Grimm, a. a. O., S. 379f.), wo *Hengest* wohl primär hingehört. Die Ahnenreihe mit *W-* ist ihm gewiß sekundär vorgesetzt worden. Seit wann sie mit der Kenter Tradition verbunden war, und ob nicht diese Trias ursprünglich (mit *Witta*) zur ostdeutsch-suebischen Überlieferung gehört habe, kann hier nicht erörtert werden. Jedenfalls aber ist die im Prologus als »ostdeutsch« bezeichnete Gruppe *Sigar-Svebdeg* (s. u.) nicht mit Kent verbunden worden.

So wie *Saxnôt-Saxnêat* als Wodan-entsprossener Urkönig von Wessex galt und dem Stamm der Sachsen durch Namen und Kult eng verbunden war[139], so muß *Swæfdäg* an die Sueben gebunden gewesen sein.

Die Stammesgeschichte scheint das zu bekräftigen.

Denn die Bewohner von *Deira*, wo *Swæfdäg* mythischer Stammheros und Urkönig gewesen sein soll, zählten zu den Angeln. Die Angeln aber hatte schon Tacitus und Ptolemäus zu den Sueben gerechnet[140]. Und die moderne archäologische Forschung hat die Zugehörigkeit der Landschaft Angeln im östlichen Schleswig zum suebischen Kreis überraschend gezeigt: Seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert beginnt sich die ehedem dicht besiedelte, dann wohl weithin entleerte Landschaft neu zu füllen und weist dabei engste Beziehungen zum Gebiet der mittleren und unteren Elbe auf. SCHWANTES sah in den neuen Siedlern Sueben[141].

Wir hatten in **Daguz* eine Sakralgestalt vermutet, die den Tag, also auch das Licht und die Sonne, verkörpert habe. Wenn sich in dem berühmten Moorfund von Thorsberg bei dem alten anglischen Kultzentrum Süderbrarup u. a. auch Räder finden[142], so waren sie vielleicht nicht Reste von Wagen, sondern wurden als Sonnensymbole niedergelegt, und möglicherweise auch die prachtvollen Zierscheiben, die in dies Moor versenkt wurden[143].

Unter den englischen Urkönigen stehen neben *Swæfdäg* als Träger von -*däg*-Namen noch *Wägdäg* (ebenfalls Deira) und dessen Bruder *Bäldäg*[144], also drei »Tag«-Heroen! Diese königlichen Wodan-Nachkommen (oder Wodan-Reinkarnationen? s. u.) hätte man wohl als **Deglingas* bezeichnen können[145]. Aber *dǫglingr* repräsentiert eine altertümlichere Bildung.

Wir stellen also zur Erwägung: der *Dagr*, der nach HHu II den Helgi im Fesselhain mit dem Gottspeer getötet haben soll, war aus suebischer Tradition

[139] Der Stammbaum bei GRIMM, a. a. O., S. 379, 383; dazu das sächsische Taufgelöbnis.

[140] Germ., cap. 40f.; Ptolemäus nennt II, 11, 18 Συῆβοι ʼΑγγειλοί. Auch wenn (was sehr umkämpft ist, s. zuletzt E. SCHWARZ, Germ.-Rom. Monatsschr. 32, 1950, S. 35ff.) diese anglischen Sueben an der mittleren Elbe gesessen hätten, so erschütterte dies nicht ihre Zugehörigkeit zu den Sueben.

[141] G. SCHWANTES, Die suebische Landnahme, Forschungen und Fortschritte 9, 1933, s. 187f.; Germ. Völkerwanderungen vor Christi Geburt, 1. Nord. Thing, Bremen 1933. Zuletzt JANKUHN, Siedlungs- und Kulturgeschichte der Angeln vor ihrer Auswanderung nach England, Jb. des Angeler Heimatvereins 1950, S. 54ff. Ich habe Prof. J. WERNER, der mir diese Abhandlung zugänglich gemacht hat, für wertvolle Hinweise zu danken.

[142] JANKUHN, a. a. O., S. 92, 94; s. C. ENGELHARDT, Thorsbjerg Mosefund, 1863, S. 56 und Pl. 16, Fig. 2.

[143] J. WERNER, Die Zierscheiben des Thorsberger Moorfundes, 1941, S. 41ff., hat den Mann mit dem Speer auf der I. Scheibe als Tiu gedeutet (vgl. u.).

[144] In dem ebenfalls anglischen Bernicia; ihn und *Brand* nennt auch WESSEX. Im Prol. herrscht Beldeg über Westfalen (der Frankenstammbaum dort nach der Vǫlsungasaga; dagegen bei WILH. VON MALMESBURY die drei Wodanssöhne *Weldegius*, *Withlegius*, *Beldegius*, s. GRIMM, a. a. O., S. 379.

[145] Geht etwa an. *Dellingr* (s. o. Anm. 125) auf ein ags. **Dezling* zurück?

nach dem Norden gekommen wie *Sváva*, *Sváfnir*, *Sevafjǫll* und *Fjǫturlund*. Der zweigliedrige Name urg. **Sụēbadagaz* (**Sụēbadaguz*) wurde dabei im Nordischen zum Simplex reduziert, weil in Skandinavien jener zweigliedrige Typus völlig fremd war[146].

Und während in der Edda die Namen *Sigrún* und *Dagr*, wie oft bemerkt, nicht miteinander staben, so würde ein älteres **Swæfdag* mit *Sigrún* und mit *Sevafjǫll* ursprünglich alliterieren[146a].

Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weitergehen:

Der Prolog zur SnE bemerkt zum Namen *Svebdeg*: *er vér kǫllum Svipdag*. Diese Etymologie des Anonymus (kaum Snorri!), der den Prolog geschrieben hat, beweist natürlich so wenig eine historische Zusammengehörigkeit wie seine Gleichungen *Sibil-Sif*, *Frigida-Frigg* usf. Wohl aber spricht die Fremdheit der Bildungen des zweigliedrigen Namens *Svipdagr* im Nordischen und der Mangel an einer brauchbaren nordischen Etymologie[147] für Einfuhr aus dem Süden, wo beide Schwierigkeiten nicht bestehen. Die Umgestaltung der Form, die dabei vorausgesetzt werden muß, ist nicht größer als die von *Weland* : *Vǫlundr*, *Sigfrid* : *Sigurðr* und so vieler gewanderter Sagennamen[148].

Würde aber das, was die nordischen Quellen an Motiven von *Svipdagr* melden, zu dem Bild passen, das wir von *Swæfdäg*, vom »suebischen *Dag*«, zu gewinnen versuchten?

In dem letzteren dürfen wir, da er als Wodensnachkomme galt, ein mythisches Wesen sehen und wegen seines Namens eine Lichtgestalt vermuten.

Dazu würde sehr genau passen, was die eddischen *Svipdagsmál* von dem jungen *Svipdagr* erzählen: Er wirbt um *Menglǫð* (die »Halsbandfrohe«, die man schon oft mit *Freyja* verglichen oder gleichgesetzt hat). Der Jüngling gibt sich dabei erst als den Nachkommen von *Vindkald*, *Várkald* (dem

[146] s. GERING, Komm. I., S. 423: Personennamen auf -*dæg*, -*dag*, -*tag* sind im Ags., As., Ahd. »keineswegs selten«: im Nordischen dagegen ist *Svipdag* (s. u.) der einzige Beleg. Sein Vorkommen bei FALK, ANF. 10, S. 33, Anm. 2, und LIND, Ob., s. v. – Der *a*-Stamm *Dagr*, schon auf dem Einangstein [4. Jh.?] belegt, siegte über *D*ǫgr*, von dem nur die Ableitung *dǫglingr* zeugt.

[146a] Die Reduktion des zweigliedrigen Namens zu *Dag* war wohl nur im nordischen Sprachraum möglich, wo jener anomal, dieser häufig war (s. Anm. 146). Sie konnte nur geschehen, wo der Name nicht in einer Dichtung stabte (dies nirgends in HHu. II!). Die Reduktion auf *Dag* wird nicht erst aus dem (volksetymologisch) umgestalteten *Svipdag* (s. u.) geschehen sein, sondern eher aus einer Form, deren erster Teil noch als Stammesbezeichnung (vgl. *Sváfakonungr* HHj., früher *SwabaharjaR* Röstein) verstanden werden konnte, also fast mehr Bestimmungswort denn Namenteil.

[147] s. GERING a. a. O.

[148] s. die Sammlung von HEUSLER, ZsfdA. 52, S. 97ff. Die Umformung, die man lieber von Formen mit -*ē*- oder -*ǣ*- als mit -*ā*- (s. Bremer PBB. 9, S. 1ff.) herleiten möchte, wird durch Anlehnung an an. *svipa* »schnell bewegen«, auch »täuschen«, wozu *svipoll* (s. Aisl. Gr.⁴, § 173, 1) und der Odinsname *Svipall* (Grím. 47), erklärlich. Eine nordische Primäretymologie ermöglichen diese Wörter nicht.

»Frühlingskalten«!) und *Fjǫlkald* aus, enthüllt sich aber dann als der, der er in Wahrheit ist: der langerwartete und vorbestimmte Freier der *Menglǫð*, Sohn *Sólbjarts*, des »Sonnenstrahlenden«.

Wie es Magnus Olsen von den stoffverwandten *Skírnismál* vermutet hat[149], wird auch hinter diesem Dialoggedicht ein ritueller Hintergrund stehen: Der erwartete Freier, erst unkenntlich, dann sich enthüllend[150], begrüßt und gewinnt nach manchem Widerstand die Frühlingsbraut (»sonnenstrahlend«, *sólbjǫrt* auch sie! [42, 5]) und verbindet sich mit ihr.

Dieser ἱερὸς γάμος zeigt eine andere Spielart als der Maigrafenkampf: es geht hier der Vereinigung kein Waffengang voraus, sondern die retardierenden Momente sind die anfängliche Selbstverhüllung und das Fragespiel mit dem Wächter. Aber der junge *Svipdagr* ist hier, seinem »Tag«-Namen gemäß, ein lichtes Wesen, das die sonnenstrahlende Braut erringt[151].

Damit aber scheinen die anderen Belege für *Svipdagr* zunächst in unvereinbarem Gegensatz, was umso überraschender ist, als bei der gänzlichen sprachlichen Isoliertheit des Namens *Svipdagr* im skandinavischen Wortschatz an irgendeinem historischen Zusammenhang zwischen den Sagengestalten, die diesen Namen tragen, kaum gezweifelt werden kann.

Einmal erscheint da ein alter und böser *Svipdagr blindi* als sagenhafter »Pflegevater« des bösartigen Schwedenkönigs *Ingjaldr illráði*, dessen sprichwörtliche Gefährlichkeit auf die Einwirkung dieses *fóstri* zurückgeführt wurde[152]. Dieser blinde und ränkevolle Königsbegleiter erinnert sehr an die Rolle, die *Óðin* unter dem Namen *Hǫrðr* als *fóstri* des *Ívar Víðfaðmi* zugeschrieben wurde, als *fóstri* des *Starkaðr* unter der Maske des *Hrosshársgrani*[153].

[149] Maal og minne 1, 1909, S. 17ff.

[150] Dieses Motiv wird deutlicher in der verwandten *Svejdals-Vise* (DgF. II, 238ff.). Ich kann hier aus Raumgründen nicht auf die Motive eingehen, die mir einen kultdramatischen Hintergrund zu beweisen scheinen, möchte aber an anderer Stelle auf diese Frage zurückkommen. — Wenn der Name *Svipdagr* aus dem Süden importiert ist, so kann er sich doch an heimisch-nordische Kultformen angeschlossen haben.

[151] Man wird den wesentlichen Unterschied zwischen sog. naturallegorischen Ausdeutungen und dem Rückgriff auf Kultspiele, die im Volksleben eine so wichtige Funktion innehaben, nicht verkennen. — Auch mit Euhemerismus wird man den Rekurs auf »Repräsentationskulte« nicht verwechseln: Der Euhemerismus lehrt, daß die Götter der Überlieferung bloße Menschen gewesen seien — und also nicht göttlich. In jenen Kulten dagegen übernehmen Menschen die Rolle göttlicher Wesen und geben sich ihr hin bis zur »Verselbigung«. Vgl. auch o. Anm. 62.

[152] Er gibt seinem Zögling ein Wolfsherz zu essen, so wie man dem *Gothorm* (Brot 4) Wolfsfleisch gibt; s. Ynglingasaga, cap. 34ff. Snorri hat hier wohl eine Kurzerzählung eingebaut. Daß die Gruppe *Granmarr, Hǫgne, Hildr* und der *Ylfing Hjǫrvarðr* bei Snorri a. a. O. aus der *Helgi*-Dichtung stammen, hat schon Bugge, a. a. O., S. 145ff. vermutet. Zu ihrer Auffassung als historische Wirklichkeit bei Hederström u. a. vgl. Wessén, Fornvännen 1927, bes. S. 81ff. S. Beyschlag, Konungasögur (Bibl. Arnamagn. VIII), S. 34ff., 76ff.

[153] Der Gott in der Maske des *Brúni* bei *Harald Kampfzahn* (und wohl auch als *Gizurr* bei *Angantýr*) wird nicht gerade als *fóstri* gekennzeichnet.

Das Blindheitsmotiv muß mit dem Namen *Svipdagr* recht fest verbunden worden sein. Denn ein ebenso genannter Held, der in der skandinavischen Tradition mehrfach auftaucht[154], wird als »einäugig« bezeichnet[155].

Schließlich erscheint ein *Swibdagerus* bei Saxo (I. Buch) als Gegner und Töter des *Gram*, dessen glückliche Werbung um *Groa* vorher in einem Dialoggedicht geschildert worden war. Nicht nur der Name *Groa*, der doch wohl zu *gróa*, »wachsen, gedeihen«, gehört[156], sondern auch das Motiv der anfänglichen Selbstverhüllung und darauffolgenden feierlichen Enthüllung der wahren, strahlenden Natur des Werbers stellen dies Gedicht in die Nähe der *Svipdagsmál*. Wenn hier *Gram* und *Groa* das Maipaar darstellen[157], so ist *Svipdagr* diesmal der Gegner und schließlich der Töter des Gatten der *Groa*, in der wir hier[158] den Typus der »Maibraut« vermuten.

Wie können wir nun aber diese zwei Gestaltungen, die am Namen *Svipdagr* teilhaben, auf dieselbe Wurzel zurückführen?[159] Auf der einen Seite steht der junge, freudebringende, glückliche *Svipdagr*, auf der anderen Seite der alte, blinde, verderbenbringende.

Innerhalb der rein epischen Sphäre sehe ich allerdings keine Möglichkeit (auch keine genetische), diese beiden polar entgegengesetzten Ausgestaltungen unter einen Hut zu bringen.

Ganz anders, wenn wir im Ernst mit der Möglichkeit rechnen, daß diese Figur ihren eigentlichen historischen Standort und Entfaltungsort im Kult hatte — und zwar als eine konkrete Gestalt in einem kultischen, einem kultdramatischen Gefüge.

Mit der Hinwendung zu kultdramatischen Phänomenen (immerhin in der Geschichte aller urtümlichen Kulturen sehr sicher bezeugten und dort überaus wichtig genommenen Wirklichkeiten!) eröffnet sich für die Deutung religiöser und »mythologischer« Vorzeitdenkmäler sozusagen eine neue Dimension, die zwar die rein epischen und lyrischen Gebilde keineswegs entwertet, ihnen aber einen neuen, dritten Raum poetischen Lebens und Gestaltens hinzufügt. Und sehr vieles, was in der Dimension epischen wie lyrischen Werdens und Schaffens unbegreiflich bleiben muß, findet hier eine eigen-artige Erklärung.

Der blinde, der schadenlüsterne alte *Svipdagr* (der dann als geprägte Ge-

[154] Als der Bruder *Geigaðs* (*Beigaðs*): Ynglingasaga, cap. 22,; Saxo, im VI. Buch (ed. Holder, S. 186); Hrólfssaga Kraka: s. Olrik, DH. I, S. 218ff.; Schneider, GHS. II, 1, S. 218ff.; über den dritten Bruder, *Hvítserkr*, s. u. Anm. 160.

[155] Die Motivierung in der Saga will offenbar die Einäugigkeit nur nachträglich erklären.

[156] Gegen Falks Herleitung aus cymr. *groach* (ANF. 9, 339) s. Gering, Komm. I, 401.

[157] Auch dies muß, zusammen mit der Gestalt des *Bessus* und der *Svipdagsmál* (s. o. Anm. 150) einer Erörterung an anderer Stelle vorbehalten bleiben.

[158] Nicht im *Gróugaldr*, der wohl einer jüngeren, rein epischen Schichte angehört (worüber ebenfalls an anderer Stelle).

[159] Diese Frage wird umso aktueller, wenn die nordische Form wirklich einem einmaligen Umgestaltungsvorgang verdankt wird (vgl. o.).

stalt auch durch die rein epische Tradition geistert) verhält sich zum jungen, glänzenden, frohen *Svipdagr* der *Svipdagsmál* wie der Typus des »Wintergrafen«[160] zum »Maigrafen« – also wie sein polarer Gegensatz.

Dies scheint ein unvereinbarer Kontrast: und doch lassen sich gerade dazu sichere Gegenbeispiele anführen, deren Zusammenhang mit der kultischen Sphäre heute kaum mehr angezweifelt werden wird.

Der Gott *Ullr*, auch im anglisch-suebischen Thorsberg verehrt[161], erscheint einerseits als Wintergott (Skiläufer, *ǫnduráss* in SnE; *Othinus'* Antagonist als »Wechselgott« bei Saxo, III. Buch). Hingegen deutet seine Verehrung in zentralen nordischen Kultstätten, die besonders Magnus Olsen nachgewiesen hat, wie auch sein Name (got. *wulþus* »Herrlichkeit«) nicht auf einen Wintergott, sondern weit eher auf einen Gott des Wachstums – und so wohl auch die immergrüne Eibe, sein Symbol, als Lebensbaum.

Nicht allein Saxos Erzählung, wie *Ollerus* den *Othinus* zeitweise aus seiner Herrschaft verdrängt habe[162], deutet auf eine Rolle im »Wechselgötter-Kult«, sondern auch seine Funktion als Zweikampfgott (*á hann er ok gott at heita í einvígi* SnE): seine »klassische« Erscheinung hatte er wohl in Zweikampfszenen des Kultes (u. zw. auch als Sieger – sonst hätte man ihn nicht um Sieg angerufen!). Seine Bezeichnung als »Bogengott« (*bogaáss* SnE) deutet wohl auf diejenige Variation des Kultkampfes im »Jahresdrama«, bei der der Gegner mit dem Bogen getötet wird, wie uns das schon bronzezeitliche Felsbilder zeigen[163].

Wir sehen, daß *Ulls* Verbindung mit der Institution des Wechselgötter-Kultes fester und enger war als seine Bindung an eine bestimmte von den zwei Hauptfunktionen dieses Kultes, die sommerliche oder die winterliche.

Das ist an sich sehr überraschend, und doch ist es typisch: Das Fortbestehen

---

[160] Über das Vorkommen des Blindheitsmotivs bei dem »Wintergraf«-Typus s. u. Da vielleicht einige geneigt sein werden, den Rückgriff von der Sphäre der Heldensage auf die der »Naturmythologie« oder eines Jahreskultes a limine abzulehnen (gleichsam als μετάβασις εἲς ἄλλο γένος), so sei darauf verwiesen, daß *Svipdags* Bruder *Hvítserkr* (s. Olrik DH. I, S. 218ff., Schneider GHS. II, 1, S. 71f.) nach Arngrim mit *Drífa* verheiratet war, d. i. »Schneewächte«, nach der Hrolfssaga mit *Skúr*, d. h. »(Hagel-)Schauer«. Hier liegt so unbezweifelbar eine Einwirkung der naturmythologischen Sphäre vor wie in Ynglingasaga cap. 13 bei der Tradition, daß der Schwedenkönig *Vanlandi* nach Finnland zog, dort den Winter über blieb und sich mit *Drífa*, der Tochter des Königs *Snjár inn gamli*, d. h. »Schnee des Alten«, vermählte, die er dann im Frühling verließ (wofür sie Rache nahm). Dazu Lit. bei Beyschlag, a. a. O., S. 45f. – Hier hat sich an diesen *Yngvi*-König das bei so vielen Vegetationsgöttern verbreitete Motiv von ihrem vorübergehenden Verschwinden ins Winterland angeschlossen.

[161] Die Thorsberger Zwingeninschrift wird man auf ihn beziehen müssen, ob man nun den Anfang von *owlþuþewaR* für umgestellt oder in *o* das Odalsymbol sieht.

[162] Wozu benachbarte Kultstättenpaare von *Odin* und *Ull* gehören dürften, s. de Vries, RG. II, S. 289ff. Karte VI, Zahl 3 und Karte VII, Kreis. Darunter auch Inseln: kultische Holmgangsstätten?

[163] s. Almgren, a. a. O., S. 118ff. (auch 70ff.). Die übliche Herleitung aus *Ýdalir*, bezw. den Kulteiben, liegt vielleicht weiter ab.

der Hauptformen des Volkskultes (auch seiner verschiedenen Variationsformen) ist weitaus zählebiger als die Einsetzung bestimmter Namen in seine Hauptfunktionen!

So ist auch *Svipdagr* bald der Inhaber der Sommer- und Lichtrolle in diesem Kult (wozu auch sein *dag*-Name paßt), bald ist er der typische Antagonist, verderblich, »dunkel« und blind – wie es auch Baldrs Gegenspieler *Hǫðr* war[164].

Es ist aber in diesem Kultkreis noch mit einer dritten Haupt-Funktion zu rechnen:

Neben der Tötung des Geweihten durch einen kultischen Kampf steht als zweite Grundform seine Tötung durch Opferung. Wo aber diese Art von Ritus

---

[164] Auch dies ein ganz typisches Motiv: »blind« (oder halbblind) ist der dunkle Winter in zahlreichen Volkstraditionen erzählender, aber auch brauchtümlicher Art (Hinweise z. B. Verf., Kult. Geh. I, S. 181ff., Anm. 56a).

Zum alten, aber kompositorisch nur schwer begreiflichen Bestand der Helgitradition gehört die Gestalt eines blinden Gegners: *Blindr inn bǫlvísi* bedroht HHu. II, 2 den Helden – doch hier ohne Folgen. Was war seine ursprüngliche Funktion und Gestalt?

Im Helgi-Kreis ist er noch bezeugt durch die Hrómundarsaga (FAS. I,, S. 376ff.), wo er dieselbe Rolle spielt (da gegen *Hrómund*, was aber sicher sekundär ist). Zweitens ist er der tückische Gegner *Hagbarðs*, den er verrät (Saxo: *Bolwisus luminibus captus*). Dazu hat Bugge, a. a. O., S. 287 den »*Blinde Molvigsen*« norwegischer verwandter Balladen gestellt. – In welchem Zusammenhang ist die Gestalt primär? Da in der *Hagbarð*-Sage (über *Sigar* s. u. S. 45ff.) die Mägde den verkleideten Helden ausspüren (s. Schneider GHS. II, 1, S. 214), wird der Blinde dort sekundär sein. Dann aber wäre das (folgenlose) Verkleidungsmotiv in HHu. II, 2–4 (das überdies eine Doppelung der Verstellung als *Hamall*, HHu. II, 1, 5–8, ist!) eine Rückwirkung von der *Hagbarð*-Dichtung (HHu. II, 4, 12: *Sigarr* als bloßer Statistenname; übrigens ist *Blinds* Rolle hier schlecht durchgeführt: er kann ja nicht Helgis Augen blitzen sehen! Bei *Hagbarð* wird das Unweibliche *gefühlt*, aber von den Frauen).

Helgis blinder Feind scheint jetzt funktionslos. Bugge hatte a. a. O. in ihm den verkappten Odin gesehen. So mögen die (adjektivischen!) Namen *Blindr*, *Bǫlviss* (*Illr*) früh verstanden worden sein, wie auch die von Bugge a. a. O. herangezogene Parallelfigur nordhumbrischer Balladen namens *Hood*, »Hut«, bekräftigen dürfte. Aber vielleicht ist die Deutung als Odin (resp. die Identifizierung mit ihm) doch sekundär. Ich stelle zur Erwägung: *Helgis* blinder Bedroher ist jetzt funktionslos. Aber wenn sein Töter *Dag* früher **Svebdag*- hieß (s. o.), dann in der Antagonistenrolle des »blinden Svebdag«, als dessen Reflex wir den *Svipdagr blindi* gedeutet haben (s. o.). Diese alte und wohlbegründete Rolle wäre dann gespalten in den (anonymen!) Blinden und den Töter *Dag*.

F. Detter hatte in verschiedenen Versionen, die er als Verwandte der *Baldr*-Überlieferung ansah, im Hintergrund die Gestalt eines blinden *ráðbani* sichtbar gemacht, s. PBB. 19, 495ff. Es scheinen als »blinder« Gegner des Heilsträgers teils sein Töter im Kampf, teils sein Töter bei der Opferung nachweisbar – überdies aber wohl auch der »Herr« des Opfers, der Opfer-Empfänger (vgl. damit Odins Rolle bei *Víkars* Tod). Bei der Episierung konnte sich aus jenen Funktionen der Blinde als *handbani* entwickeln, aus dieser aber der *ráðbani*. (Vgl. auch u. Anm. 188.)

seinem Leben ein Ende machte, da muß der Darbringer des Opfers eine der wichtigsten Gestalten gewesen sein.

Es ist von besonderer Bedeutung, einzusehen, daß diese beiden Formen des Tötungsritus, einerseits Kultkampf, anderseits Darbringung, so verschiedenartig sie erscheinen und im Grunde auch sind, gleichwohl als Variationsformen an demselben »Ort« des Kultgefüges miteinander alternieren: Sowohl im jahreszyklischen wie auch im zeitlängeren Rhythmus der Herrschaftsbeendigung erscheinen entweder der Kultkampf oder die Opferung als Abschluß der Sakralperiode in den verschiedensten Kulturschichten. In Nemi lebte die blutige Form des Kultkampfes, dessen fiktiv gewordenen Formen im jahreszyklischen Typus bis in die Gegenwart reichen. Schwierig ist es, sich im jahreszyklischen Gefüge eine blutige Form des Kampfes vorzustellen: was hätte dort den Todgeweihten gehindert, eventuell selbst zu siegen? Entweder mußte der Siegende durch seinen Sieg die Rolle des nun an der Reihe befindlichen »Herrschers« erhalten[165] – dann aber konnten die Kämpen nicht in symbolischer Tracht antreten. Wo letzteres der Fall war, da mußte der Ausgang vorbestimmt sein – was bei der fiktiven Form selbstverständlich ist, bei der blutigen aber eine Beeinflussung des Ausgangs durch Begünstigung und Benachteiligung erfordert hätte[166]. Im ganzen wird bei der blutigen Form, soweit sie termingebunden war (anders beim Typus Nemi), entweder ein wirklicher Kampf mit ungewissem Ausgang (und also mit nicht vorher festgelegten »Rollen«) oder aber eine Opferung das Normale gewesen sein. In der fiktiven Form aber konkurrieren Kampf und Opferung[167].

Wo der Tötungsritus die Form des Opfers hat, dort wird der Ausführende der Opferung eine wichtige Gestalt. Im Gesamtgefüge kann er entweder der Nachfolger des Geopferten sein oder aber Beauftragter der Gottheit; er kann selber ein mythisches Wesen kultisch »repräsentieren[168]«, ja er kann die Gottheit selbst vertreten.

In der Sphäre des reinen Kultes steht der Vollzieher des Opfers unter dem Gesetz der unverrückbaren religiösen Ordnung und ihres Müssens.

Wo aber die tief erregenden Geschehnisse des rituellen Vollzugs in den Raum des epischen Erzählens hinübergreifen (und wir verstehen, daß die Furchtbarkeit und die Wucht solchen Geschehens die Seelen aufrührte und weithin das

[165] Vgl. H. NAUMANN, Grundzüge der dt. Volkskunde[2], S. 94.

[166] Vgl. das magische *praeiudicium* in Tacitus' Germania, cap. 10, bei seiner Zwischenstellung zwischen Zukunftsbefragung und Zukunftsbeeinflussung fast eine Art von *fraus magica*.

[167] Es verlohnte sich, eine systematische Typologie durchzuführen (was hier unmöglich ist). Dabei wären auch die Zwischenformen zwischen Kampf und Opferung zu berücksichtigen, so die als Kampf eingekleidete Opferung oder die zum »Scherz« durchgeführte Beschießung *Baldrs* beim »Thing«, aus der dann Ernst wird (s. o. Anm. 123). Vgl. das Schema in Anm. 188.

[168] Ein wesentliches Beispiel für eine solche »Repräsentation« des Opfernden scheint mir Ibn Fadlans Beschreibung einer Warägerbestattung zu bieten. Die Tötung der Geliebten des Verstorbenen wird durch ein Weib vollzogen, das sie (!) »Engel des Todes« nennen. Dies deutet auf eine feste Kultinstitution, deren Inhaberin ein übermenschliches Wesen vertrat. – Wenn mit v. AMIRA die alten Todesstrafen als Opferungen anzusehen sind, so erhebt sich die Frage, ob und in welchem Umfang die lange fortlebenden »Maskierungen« des Henkers, wie so viele institutionellen Elemente dieses Kreises, auf kultische Ursprünge zurückgehen.

Echo erweckte), dort wird die Gestalt des unerbittlichen Opferers zur schrecklichen, dunklen, unergründlichen – oder zum gefürchteten Bösen[169].

Wir können, glaube ich, an den überkommenen Sagen von den drei Geweihten, die den Namen *Helgi* trugen, die Spuren solchen Schicksals erkennen: Denn auch Helgi Haddingjaskati, der von der Eddaprosa als Helgi Hundingsbanis »Wiedergeburt« bezeichnet wird, wie auch der Helgi Hjǫrvarðsson, als dessen Wiedergeburt der Hundingstöter angesehen wurde[170], sind nach der Tradition nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben. Auch bei ihnen glauben wir sakrale Hintergründe zu erkennen.

Von *Helgi Haddingjaskati* besitzen wir bekanntlich nur trümmerhafte Überlieferungen. Aber einiges Wesentliche lassen sie uns doch erkennen. Die Hrómundarsaga[171] erzählt, daß *Hrómundr* den *Helgi frœkni*, den Geliebten der *Kára*, mit *Mistilteinn* getötet habe. Der Sagamann faßt »Mistelzweig« als den Namen eines (zauberischen) Schwertes auf, mit dem der gefeite Helgi getötet werden konnte. Doch der Gleichklang mit dem weitberühmten Mistelzweig, durch den der gefeite Baldr getötet wurde, kann nicht von ungefähr sein. Bei der Tötung des Vegetations-»Königs« – auf dessen »Wiederkehr« man in der Baldersage wie bei der Wiedergeburt der *Helgis* hoffte –

[169] Wenn *Dagr* einst mit dem *Svipdagr blindi* identisch gewesen sein sollte (s. o. Anm. 164), so hätte dieser Blinde den *Helgi* durch einen Lanzenstoß getötet. Merkwürdigerweise findet sich die apokryphe Legende, daß *Longinus*, der den Gekreuzigten mit dem Speer durchbohrte, blind gewesen sei, nach BURDACH, Der Gral, 1936, bes. S. 285ff. (291ff., 295) zuerst auf den britischen Inseln. – Über dies Blindheitsmotiv in der bildenden Kunst ib. S. 301ff. (METZ, 8.–10. Jh.), S. 322 (Hildesheim?). Die von BURDACH a. a. O. S. 210 angeführte Legende aus Gregor von Tours erzählt die Mitbeteiligung eines (anderen) Longinus an einer Blindenheilung. Dagegen legt die von Hrabanus Maurus mitgeteilte Blindenheilung des Longinus (ib. S. 211f.) den Gedanken nahe, daß hier Longinus als einst selber blind (und dann geheilt, s. ib. S. 16f.) gedacht worden sei. Setzt auch die von BURDACH S. 213ff. erörterte Legende, die unter dem Namen des Hesychius von Jerusalem ging, die Blindheit des Longinus voraus? Wo ist diese Legende entstanden bzw. erweitert worden? Die Heilung des Longinus durch das herabfließende Blut (besonders in England einen tiefen Eindruck hinterlassend, s. ib. S. 281f.) mußte an sich nicht gerade Blindheit als das Gebrechen des heidnischen Kriegsmannes voraussetzen (über die späteren Ausdeutungen des Wortes ἑωρακὼς, Joh. 19, 35, s. ib. S. 16f.). Das indirekte Zeugnis der Paulusakten für Longinus' Blindheit ist sehr unsicher, s. BURDACHS Darlegung S. 283ff. – Die Herkunft des Blindheitsmotivs aus dem Orient spricht BURDACH selbst bloß als Vermutung aus (S. 291: »Dort wird man zuerst von den geheilten blinden Augen des Longinus fabuliert haben«). Dagegen S. 295: »in England hat die landessprachliche Dichtung zuerst den bluttriefenden Speer und seine erlösende, Leben gebende Kraft, die bildende Kunst zuerst die Blindheit des Longinus und ihre Heilung durch das vom Speer herabträufelnde Blut der Phantasie des Volkes eingeprägt.« – Zur Kritik an BUGGE bes. S. 237f., 283ff. – Die Frage, ob aus dem Kreis der hier umschriebenen Kultordnungen und religiösen und mythischen Vorstellungen noch anderes in den Bereich der Gralssagen eingeströmt sei, kann an dieser Stelle nicht aufgenommen werden.

[170] s. o. Anm. 48.

[171] FAS. II, S. 365ff.; zu den Quellen vgl. SCHNEIDER, GHS. II, 1, S. 272ff., 298.

verwendete man die perennierende, immergrüne und also lebenserfüllte Mistel wohl aus demselben Grund als symbolische Waffe, um dessenwillen man bei der (Schein-)Opferung *Víkars* das Rohr gebrauchte, das als das am frühesten wiedererstehende Gewächs galt[172]: Weil man auf Baldrs Wiederkehr hoffte, vollzog man seine (gleichsam »vorübergehende«) Tötung mit dem Symbol des Lebens.

Der Töter dieses *Helgi* trägt den Namen *Hrómundr*. Von ihm wird vorher der scheinbar ganz bizarre Zug erzählt, daß er sich vor seinem Auszug verkleidet, indem er einen langen Bart umbindet (!) und einen tief herabhängenden Hut aufsetzt.

Nun ist *Råmund* (*Ramund*) der Name einer im Norden sehr bekannten Sagengestalt[173]. Was uns hier besonders interessieren darf, ist die Tatsache, daß er u. a. in bis zur neuesten Zeit fortlebenden Volkstraditionen in der Rolle des »Nachtreiters« erscheint, deren Inhaber anderswo noch heute den Namen *Oden* trägt. Von da aus wird auch jene Verkleidung durch den herabhangenden Hut (*síðr hattr*) begreiflich, denn der ist nach dem alten Mythos, aber auch noch im modernen »Verwandlungskult« ein berühmtes Attribut dieses Gottes[174]. Und auch Bartmasken kennt der alte wie der neue Kultbrauch: zu ihm mag sich u. a. der grotesk anmutende an. Odinsbeiname (oder Deckname) *Hrossharsgrani* stellen. In jener sonderbaren Verkleidungsszene vermute ich den Reflex einer kultischen Maskierung: Mit Schlapphut und Bart vermummt sich der Mann, der dann den *Helgi* mit dem *mistilteinn* tötet.

Diese Tötungsart des *Helgi Haddingjaskati* weist mit der des *Helgi Hundingsbani* – als dessen »Wiedergeburt« er ja galt! – eine merkwürdige innere Ähnlichkeit auf: bei diesem die Tötung durch den Odinsspeer, bei jenem durch *mistilteinn* in *Hrómunds* Hand. Und doch ist die Ähnlichkeit keine äußere, augenfällige, wie sie durch eine oberflächliche literarische Nachahmung ohne Kenntnis der frühgermanischen Kultaltertümer hätte erdacht werden können. Das spricht dafür, daß nicht die eine dieser Tötungsgeschichten eine sekundäre literarische Nachbildung der anderen war, sondern daß sie selbständig aus dem gleichen vorliterarischen Boden erwachsen sind.

[172] s. o. Anm. 114ff. und 123. An anderem Orte hoffe ich die Frage behandeln zu können, ob nicht der Name des *Starkaðr*, der als blinder Greis vom jungen *Hatherus* (d. i. *Haðr*) getötet wird, als *Stark-Haðr* zu verstehen sei, d. h. als ostnordische Entsprechung von awn. *Hǫðr*: dann wäre nicht nur seine Rolle bei *Víkars* Tötung etwas Ursprüngliches, sondern auch seine Rolle als grimmer und dabei symbolischer Krieger – ferner vielleicht auch die ausgesprochen sympathische Darstellung von Balderus' Gegner bei Saxo, dessen Namensform (mit *-o-*) zwar vom Westnordischen beeinflußt erscheint, dessen Charakterbild aber so weit abweicht. Der alte *Stark-Haðr* würde da von dem Namensgleichen getötet und beerbt: vgl. den »Typus *Nemi*« (s. o.). Was an den *Starkað*-Sagen dadurch in neues Licht gerückt würde, davon an anderer Stelle.

[173] Vgl. KNUT LIESTØL, Norske Trollevisor og norrøne Sogor, 1915, S. 137ff.; A. NORDÉN, Folkminnen och folktankar 17, S. 7ff. Auch R. DYBECK, Runa I, 1842, S. 16.

[174] Vgl. Verf., Kult. Geh. I, S. 77ff.

Vergleichen wir nun noch die Tradition vom Schicksal des dritten Helgi, des *Hjǫrvarðsson*.

Dort treffen wir, an bedeutsamer Stelle, einen Namen, der ebenso wie die Namen *Sváva*, *Sváfnir* (wozu in der Prosa noch *Svávaland* und *Svávakonungr* kommen) auf **suebische** Traditionszusammenhänge deutet. Es ist der Name *Sigarr*, den ich mit dem *Sigarr-Sigegar* zusammenstellen möchte, von dem uns ags. Quellen und der Prolog der SnE sagen, er sei ein Wodannachkomme, König in Ostdeutschland, Vater des *Svebdeg-Swæfdäg* und der Bruder des Suebenbeherrschers *Vitta* gewesen[175].

Der Name *Sigarr* kehrt in der HHj an den folgenden bedeutungsvollen Stellen wieder:

Auf dem *Sigarsholmr* liegt das Siegesschwert verborgen, das *Sváva* ihrem *Helgi* bei der Namensverleihung feierlich als Weihegabe anweist (HHj 8, 2).

Im *Sigarsvǫllr* findet *Helgi* seinen frühen, vorbestimmten Tod (HHj 35, 8, dazu Pr. nach 34)[176].

Ein *Sigarr* ferner ist es, der die *Sváva* zu dem tödlich verwundeten *Helgi* (nach *Sigarsvǫllr*) ruft, wo der Sterbende seine Braut dem Bruder *Heðinn* als künftige Gattin übergibt[177].

Ist dieser *Sigarr* in der Geschichte des *Helgi Hjǫrvarðsson* eine bloße Füllfigur – oder der Träger einer wesenswichtigen, bedeutungsvollen Rolle?

Wäre hier *Sigarr* bloß als Statist gedacht gewesen, als ein meldungserstattender Diener, dann erscheint es ganz undenkbar, daß sowohl Helgis Todesstätte wie die Stätte seines Siegesschwerts »nach« dieser Dienerrolle benannt worden wären. – Umgekehrt aber wäre es höchst ungeschickt gewesen, den gewiß **pathetischen** Namen der Schicksalsstätte von Helgis Tod unmittelbar darauf **einer** subalternen Aushilfsfigur anzuheften.

Ganz anders erscheint der Zusammenhang, wenn wir in diesem dunklen Todesverkündiger so wie im *Bruno*, dem »Diener« Harald Kampfzahns, oder im *Gizurr* des Hunnenschlachtliedes[178] den verkappten *Óðinn* sehen dürfen: wozu sein Name sich fügen würde[179]. Die vielen Odinsnamen wie *Sigfaðir*,

[175] s. o. S. 34f. und Anm. 133ff.

[176] HHj. 35, 8 in R a *Sigarsvǫllv̄* gebessert aus *-velli*. Die Bevorzugung der Pluralform könnte eine Anpassung an nordischen Sprachgebrauch sein, vgl. *Brávellir*, *Niðavellir* (Vsp. 37, 2), *Rǫðulsvellir* (HHj. 6, 4), aber auch *Glasisvellir* (s. o. Anm. 62) neben *Glasislundr!*

[177] HHj. 36ff.

[178] Daß *Gizurr* nicht nur nach der aisl. Auffassung ein *Oðinsheite* war, sondern schon nach seiner Etymologie, hat bereits Falk, Odensheite, s. v. betont; vgl. o. Anm. 124.

[179] an. *Sigarr* kann lautgesetzlich sowohl aus **SigiharjaR* (vgl. ags. *Sigehere*) wie aus **SigigaiRaR* stammen (aus letzterem auch die Dublette *Siggeir*, (wie *þorgeirr* neben *þórarr*, s. Aisl. Gr.[4] § 54, 3b, auch ib. § 151, 1; 229; 358). Übrigens erscheinen die Namen *Sigarr* und *Siggeir* häufig nebeneinander, s. GERING, Komm. II, S. 298, auch SnE, Skald. 81 (I, 522). Dazu vgl. BUGGE, a. a. O., S. 128f. – Die übrigen Vorkommen des Namens *Sigarr* in der Edda scheinen wenig bedeutungsschwer: In HHu. I, 8, 4 steht *Sigarsvellir* mitten unter einer Menge Füllnamen, wohl aus HHj geholt. Auch

Sigtýrr, *Sigmundr*[180] gaben Anhalt genug, um in diesem *Sigarr* den Gott ahnen zu lassen (wenn auch die alte Dichtung bei derlei ein Versteckenspiel liebte, das nicht einmal Saxo Grammaticus immer durchschaut hat).

Dann haben die Strophen HHj 36–39 keineswegs nur den »technischen« Sinn, *Sváva* zu dem Sterbenden hinzubringen (so ängstlich im genauen Motivieren sind die Heldenlieder nicht!), sondern sie sind als feierliche Todkündigungsszene zu verstehen.

Der *Sigarshólmr* ist dann die Insel des Siegesgottes, auf der der junge Held die Schicksalswaffe seines Ruhmes gewinnt. Im *Sigarsvǫllr* aber, Sigars Gefilde oder Sigars Wald, findet der Geweihte sein blutiges Ende – so wie sein Namensbruder *Helgi Hundingsbani* im Fesselhain, dem heiligen Wald des *regnator omnium deus*[181].

Dann steht das Leben auch dieses *Helgi* unter dem Gesetz der Weihe: *Sváva*, die geheiligte Priesterin der Sueben, erhebt ihn zum Geweihten und weist ihm dabei das Siegesschwert auf der *Sigars*-Insel. Aber im Gefilde oder im Wald dieses *Sigarr* wird der Geweihte seinen frühen, blutigen Tod finden[182]. Und der Herr der Weihe selbst kündigt sein Sterben an.

in HHu. II, 4 und Guþ II, 16, 7 ist *Sigarr* wohl nur Statistenname. – Nicht eingehen kann ich hier auf die Frage, ob der König *Sigarr* der *Hagbarð*-Sage mit Olrik vom Dänenkönig *Sigehere* des Widsith (V. 28) herzuleiten sei (s. Schneider, GHS II, 1, S. 225), oder ob auch er zu dem suebisch-anglischen *Sigegar* zu stellen sei. Die Berührung mit dem *Helgi*-Komplex, die der blinde *Bǫlviss* bezeugt, könnte sekundär sein (s. o.). Bedeutete *Hagbarð*s Hängung ursprünglich die entehrende Strafe? (Vgl. Schneider a. a. O., S. 222). Auch andere Deutungen wären möglich.

[180] s. Falk, Odensheite, s. vv., und Ninck, Wodan, S. 159f.

[181] Wenn der *Sigarsvǫllr* wie der *Fjǫturlundr* auf suebische Überlieferungen zurückgeht, so dürfen wir in jenem Namen ein altes **Sigigaizes *walþuz*, also: »Siegspeers Wald«, sehen – eine poetische und zugleich sinnvolle Bezeichnung eines Wodan-Haines; daß dieser Gotthain gerade nach dem (bahuvrihischen) Namen »Sieg-Speer« benannt war, wäre prägnant sinnvoll, wenn in diesem Walde ein kultischer Gott-Repräsentant das Opfer mit dem Gott-Speer durchstach, wie wir es von **Daguz-*Suēƀadaguz* vermutet haben; s. u. Anm. 187.

[182] Die Vorstellung wenigstens des Liedes ist, daß *Helgis* letzter Kampf auf einem Strand, vielleicht einer Insel, stattfand (vgl. *til eyrar* HHj. 33, 6: entweder »zum Sand« oder statt *til eyjar*? s. Gering-Sijmons, Komm. II, 62; ob nicht *eyrr* poetisch auch »Insel« bezeichnen konnte?). Wenn die *eyrr*, auf der *Helgis* Zweikampf *á Sigarsvelli* (35, 8) als regelrechter *hólmgangr* stattfand, als *hólmr* gedacht war, dann war zumindest die Vorstellung des letzten Dichters, daß der *Sigarsvǫllr* auf dem *Sigarshólmr* lag. Das würde bedeuten: *Helgi* fand sein Weiheschwert an der Stätte, wo er sterben sollte – ein poetischer Gedanke, aber vielleicht auch religionshistorisch bedeutsam. Denn die Gewinnung einer verborgenen und schwer zu erlangenden Waffe könnte eine alte Ritualhandlung gewesen sein. So erzählte die griechische Sage, daß Theseus sein Schwert unter einem schweren Stein fand, den er heben mußte. Ein feierliches Steinheben als Jünglingskraftprobe ist aber vielfach bezeugt, so bei den schwedischen *lyftestenar*, *kampastenar*, vgl. S. Erixon, Fataburen 1921, S. 107. – Falls man nun die beiden Namen *Sigarshólmr* und *Sigarsvǫllr* nicht für gleich alt halten will, so darf man wohl den zweiten als den älteren ansehen. Der *-hólmr* könnte aus dem »Holmgang« gefolgert sein.

Aber wer ist es, der den *Helgi Hjǫrvarðsson* tötet?

Das Lied nennt als seinen Töter einen *Álfr* (39, 5). Und die Prosa (nach 34) sagt, der sei der Sohn des Königs *Hróðmar* gewesen und habe *Helgi* zum Zweikampf gefordert. Vorher hatte die Prosa berichtet (nach 5), *Hróðmar* habe einst vergeblich um *Sigrlinn*, *Helgis* (spätere) Mutter, geworben, ihren Vater *Sváfnir* getötet und sein Land verwüstet. Dafür habe dann der herangewachsene *Helgi* späte Rache genommen, die sein Vater unterlassen hatte, den er dafür tadelt (Str. 10f.). Daher dann die Forderung.

Ist dieser Zusammenhang alt? Ich glaube es nicht. *Hjǫrvarðr* erscheint dabei als Feigling, der erst von seinem jungen Sohn an das Gebot der Ehre gemahnt werden muß (Str. 10f.) und es auch dann nicht selbst erfüllt. Diese auffallende Haltung wird weder psychologisch noch pragmatisch motiviert.

Da jene weitgesponnene Handlung nur durch die Prosa berichtet wird und die *hvǫt* der Strophen 10–11 den Angeredeten (und Geschmähten) nicht zur eigenen Tat bewegt – er wird aber sonst keineswegs als Schwächling gezeichnet –, so möchte dieses ganze Motiv ein wenig glücklicher Zusatz sein, um Helgis Tod neu zu motivieren.

Denn in höchst auffallender Weise überschneidet sich dieser Kampf mit einem anderen, der unvermeidlich scheint und tragisch-furchtbar zu werden droht: ein Kampf zwischen *Helgi* und seinem Bruder *Heðinn*, der den frevelhaften Eid geschworen hat, *Helgis* Braut, *Sváva*, zum Weib zu gewinnen – und sie wirklich zur Braut gewinnt.

Die Tragik des unvermeidlich scheinenden Bruderkampfes wird abgebogen, indem *Helgi* gerade in diesem Augenblick von dem fremden Königssohn *Álfr* zum Zweikampf gefordert ist und (»glücklicherweise«, müssen wir sagen) von seiner Hand fallen wird, wie er resigniert und versöhnlich voraussieht.

Dieses Kompositionsgefüge mit dem *hostis ex machina*, der die tiefere Tragik beiseite drängt, hat schon bei vielen Anstoß erregt[183].

Sollte nicht ehedem statt des schattenhaften Prinzen *Álfr* der Bruder *Heðinn* selbst (der »Zottige«) *Helgis* Kampfgegner gewesen sein? – Dann wäre das Motiv vom Fluch des abgewiesenen Zauberweibs (Prosa nach 30 und Str. 35) ein später Zusatz, um das Motiv des Bruderstreites um die Braut neu zu begründen[184].

Es sei als Hypothese die Möglichkeit ausgesprochen, daß vor dieser Begründung des Bruderzwistes durch den Zauber der Julhexe (der den *Heðinn*

[183] So urteilt Heusler in der Einleitung zu Genzmers Übersetzung (Thule I, zu Nr. 21): »Es scheint auf einen tragischen Bruderzwist loszusteuern, aber mit einer leichten Wendung gleitet er hinüber zu einer wehmütigen Sterbe- und Abschiedsszene. Man glaubt hier eine Ritterballade in stabenden Versen vor sich zu haben ..«. Wegen der seltsamen Rolle des *Álfr*, der im Lied nun eine Hauptperson, aber »hinter der Szene«, ist, hat auch Schneider, GHS. II, 1, S. 267, Bedenken.

[184] Daß die Strophe 35 relativ jung ist, wird schon durch die Bezeichnung *Helgis* als *Sigrlinnar sonr* (35, 7, stabtragend!) erwiesen, die jünger sein muß als die Ersetzung der *Hjǫrdís* durch *Sigrlinn* (s. o.). Die Entlastung durch *Álfr* müßte dann noch jünger sein.

moralisch entlastet) die Nebenbuhlerschaft der Brüder *Helgi* und *Heðinn* um *Sváva* einen ganz anderen Sinn hatte: der »Zottige« kämpft mit dem Heilträger, seinem »Bruder«, im *Sigars*-Wald um *Sváva* und besiegt den Bruder.

Ein solcher Bruderkampf ist, wenn er ein rein menschlicher Streit ist, ein tief tragisches Motiv. Aber im Kultritual gelten in der Tat die zwei Antagonisten, der Repräsentant des »Sommers« und des »Winters«, sehr oft als »Brüder«, und dies schon in alter Zeit[185].

Je mehr die Gegner als rein menschliche Persönlichkeiten gesehen werden, umso dringender verlangt ein solcher Zusammenprall nach einer seelischen Begründung. Der Frevel des Bruders, die Braut seines Bruders begehren zu müssen, wird nun durch Hexerei und einen verhexten Eid erklärt. Aber auch so erschien die Brudertötung noch unerträglich. So wurde der fremde Königssohn eingeschoben, der den Todgeweihten ums Leben bringt, so daß sich der Greuel noch »zum Guten« wendet (vgl. 33, 10–11: *þá má at góðo / gøraz slikt, ef skal*).

Der Grund und die Dynamik dieser Wandlung wären durch den Übertritt von der kultischen »Notwendigkeit« des Kampfes in die Sphäre des Frei-Persönlichen erklärt. Da bedurfte das Unerhörte einer neuen, diesmal magischen Begründung, des Zaubers der Julhexe[186].

Sollte dieser Vorschlag (den gar nicht in Erwägung ziehen wird, wer die überlieferte Komposition befriedigend findet) etwas Richtiges treffen, dann würde die Tötung dieses *Helgi* nicht auf eine Opferung zurückgehen, wie wir sie für den Hundingstöter angenommen haben, sondern auf die zweite Hauptform der rituellen Tötung, den Kult-Kampf. Die Überlieferungen von den beiden (an die suebisch-semnonische Tradition gebundenen) *Helgis* wären dann zwar im Letzten strukturverwandt, aber doch in ihrem Ursprung bedeutsam verschieden – was für die unabhängig-unmittelbare Herkunft aller beider aus dem suebischen Kult spräche.

[185] So bei Snorri *Baldr* und *Hǫdr* (*sonr Óðins*, SnE I, 266), aber auch schon *Herebeald* und *Hæðcyn*, Beowulf V. 2435ff., vgl. DETTER, PBB. 19, 499f.; Hoops, Komm., S. 259f.; s. auch PHILLPOTTS, a. a. O., S. 145f.

[186] Eine andere Möglichkeit, die Paradoxie der vorliegenden Fassung zu erklären wäre diese: *Helgi*, der Geweihte, fiel von der Hand *Álfs*, dessen ursprünglich mythischer Name hier noch etwas von seinem alten Sinn haben könnte. *Heðinn* wäre dann der wirkliche Rächer seines Bruders (so wie *Baldr* durch seinen Bruder *Váli* gerächt wird, Vsp. 32, vgl. Baldrs draumar 11, Hyndl. 29) und würde sein Nachfolger in Herrschaft und Brautschaft. – Aber gegen diese Deutung scheint zu sprechen der Name *Heðinn*, der eher auf die Funktion des »Wintergrafen« deutet (er kommt übrigens aus dem Norden, 31, 4, und dies kurz nach der Julzeit, so daß der Kampf im späteren Winter stattfindet; zufällige Motive? Auch *Hotherus* bringt ja bei Saxo das Schwert, mit dem er *Balderus* tötet, aus dem hohen Norden, ed. HOLDER, S. 70). Zwar kennt die Tradition auch für den Frühlingsdämon Bezeichnungen wie »Laubwolf« usw., so daß der Name *Heðins* nicht unbedingt auf den winterlichen Partner zu weisen brauchte (vgl. PHILLPOTTS, a. a. O., S. 162ff.). Aber die Motivik des drohenden Bruderkampfes hätte kaum so stark ausgeprägt werden können, wenn *Heðinn* der Rächer seines Bruders *Helgi* gewesen wäre und nicht sein Antagonist.

Doch auch hier stand hinter und über *Helgis* Sterben die geheimnisvolle Gestalt des Herrn von *Sigarshólmr* und *Sigarsvǫllr*, wo der Geweihte endet.

Wenn die ags. Tradition in *Sigar-Sigegar* den Vater *Svebdegs* sieht, und beide als Nachkommen *Vodens*, so mögen früh **Sigigair* und **Svēbadag-* als Inkarnationen *Wodans* gegolten haben[187].

Es scheinen also die Lebensgeschichten der beiden *Helgis* auf zwei verschiedene Varianten innerhalb der selben kultischen Ordnung hinzuweisen[188].

[187] Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß auch der 5. Name im Stammbaum von Deira, *Sigegeat* (s. o. S. 34), offenbar ein Wodansname ist (über *Vägdäg*, wozu *Wegda*, ferner *Wecta*, *Wechtam* und *Vegtamr* s. GRIMM, DM⁴ III, S. 380, 393, 395): Wenn wenigstens diese fünf ersten Könige von Deira als Inkarnationen *Wodens* gegolten haben (oder aber »Repräsentations«-Namen führten, so wie die Ynglingen-Könige den Namen *Yngvis*, s. o. Anm. 55), dann müssen auch *Swæfdäg* und *Sigegar* im Grunde als die »selbe« (wiedergeborene) Persönlichkeit gegolten haben. War *Sigegar-Sigar*, in dessen **walþu-* der Helgi fällt, ein bahuvrihischer Name? War der *Sigarsvǫllr* ein »Sieg-Speer-Wald« – mit dem suebischen Fesselhain identisch?

[188] Die verschiedenen Variationsmöglichkeiten der kultischen Tötung des Geweihten im Volksbrauch mag das folgende Schema noch einmal veranschaulichen:

A. Der Heilträger getötet vom funktionsgleichen Nachfolger:
  a) nach Jahresfrist (Fruchtbarkeitskult des Jahresrings);
  b) nach bestimmter längerer Frist (z. B. 9 Jahre);
  c) bei Nachlassen seiner Kräfte (Typus *Nemi*).

B. Der Heilträger getötet (oder verdrängt) durch einen funktions-konträren Gegner (Unheilträger, Wintergraf, Verderbensdämon, Unfruchtbarkeitsdämon).

  Dabei wird stets (meist nach möglichst verkürzter Frist) ein dem Tötungsritus korrespondierendes Fest stattfinden: die Besiegung des Unheilträgers durch den Heilträger (Typus Maigrafenspiel). Dann gilt der Sieger entweder als der legitime Nachfolger des vom Wintergraf-Typus getöteten Heilträgers (u. U. auch als sein »Rächer«) oder aber als dessen Reinkarnation (Typus »Baldrs Wiederkehr«). Diese Form, bei der der Unheilträger personifiziert erscheint und auch einige Zeit »regiert«, ist ursprünglich wohl immer jahreszeitgebunden. – Bei dieser Gestaltung scheint das rituelle Beweinen des getöteten Heilträgers besonders wichtig, oft geradezu als Bedingung für seine Wiederkunft (Beweinung des Adonis; dazu die Sage von Baldrs Beweinung, von der seine Wiederkehr abhängig sei – oder in der vom Jahreszeitenring gelösten, ins Kosmische gehobenen Form: abhängig gewesen wäre; im Volksbrauch: Beweinen und Begraben der »Fastnacht« usw., d. h. einer den Fruchtbarkeitsdämon personifizierenden Figur).

Die Tötung kann ausgeführt werden:
A. Vom Nachfolger selbst;
B. Von einem besonderen kultischen Funktionsträger.
  Dieser kann (entweder regelmäßig oder nur zeitweise, sekundär) identifiziert werden
  a) mit dem funktionsgleichen Nachfolger; dann wird er leicht zum »guten« Dämon entwickelt;
  b) mit dem funktionskonträren Nachfolger; dann liegt die Entwicklung zum »bösen« Dämon nahe.

So hätte *Sigarr* im Schicksal des *Helgi Hjǫrvarðsson* eine ähnliche Rolle wie *Dagr* beim Tod des *Helgi Hundingsbani.* Und wie dieser *Helgi* vom Codex Regius als »Wiedergeburt« jenes ersten *Helgi* bezeichnet wird[189], so bezeichnen jene anglischen Überlieferungen (suebischen Ursprungs!) den *Swæfdäg* als den Sohn des *Sigegar.* Dieses Zeugnis ist offenbar von der Edda ganz unabhängig. Beide ergänzen einander[190].

Aber *Sigars* Beziehung zu *Helgi Hjǫrvarðsson* ist nur innerlich »verwandt« mit der des *Dagr* zu *Helgi Hundingsbani.* Im Äußeren, Augenfälligen ist sie ihr gar nicht ähnlich. Sie kann deswegen m. E. nicht als deren literarische Nachahmung (oder auch umgekehrt als deren Vorbild) angesehen werden, sondern muß auf verwandte – jedoch nicht völlig kongruente – Kultformen zurückgehen. Wenn *Sigegar* und *Swæfdäg* im Wodanstammbaum von *Deira* als Urzeitkönige dieser ursprünglich anglisch-suebischen Einwanderer bezeichnet werden, so muß das unabhängig von der Helgidichtung auf suebische Heimaterinnerungen der Angeln zurückgehen.

So weisen auch diese Traditionen auf suebische Kultordnungen zurück.

Es ergibt sich uns also eine Antwort auf die oft gestellte Frage: Weshalb konnten die Lieder von diesen drei Helgis, die personell so deutlich geschieden und verschieden sind, trotzdem derartig ähnliche Strukturen aufweisen? (Und die Ähnlichkeit geht ja noch weiter, als man gemeint hat: außer dem Namen *Helgi* und dem so zentralen »Walküren«-Motiv fanden wir auch die Todessagen verwandt.)

Doch kann auch im Falle einer Nachfolge durch einen funktionsgleichen Vertreter die Schuld am Tode des Getöteten dem Ausführer der Tötung aufgelastet werden, der damit entweder zur tückischen oder aber zur tragischen Gestalt wird. – Der Ausführer der Tötung kann *handbani* oder *ráðbani* sein (Typus *Hǫðr* oder *Loki*; der letztere heischt ein irgendwie »blindes« Werkzeug).
Es würde sich verlohnen, diese Typologie weiter auszubauen. Doch kann das im Rahmen dieser Arbeit nicht geschehen. Über das Verhältnis der naturreligiösen Vorstellungen zum Christentum sehr tiefgreifend Guardini, Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik.

[189] s. o. Anm. 48.

[190] Wenn Bugge mit seiner Ableitung von *Siklingr* < **SiggaiRlingR* recht hat (Helge-Digtene, S. 128f.; Bugge ist nicht auf dem Weg über die obigen Kombinationen zu dieser Ableitung gekommen!), so wäre das eine weitere, bedeutende Stütze für die Rolle *Sigars* in der *Helgi*-Tradition: Denn *Siklingr* scheint ursprünglich eine Bezeichnung *Helgis*, u. zw. sogar des *Hundingsbani*, gewesen zu sein, s. Gering-Sijmons, Komm. II, S. 57. Das würde bedeuten, daß der *Helgi* entweder als Nachkomme des **SigigaiRaR* (vgl. o. Anm. 179) gegolten hätte oder aber, wahrscheinlicher, als diesem »zugehörig«. Wenn der *Hundingsbani* so genannt wurde (s. Sijmons a. a. O. [erst wohl er, seine Mannen sekundär]), so würde also auch in der Sage von ihm **SigigaiRaR* einst genannt worden sein, und dies dann doch wohl in der selben Funktion wie (*Suēƀ-*)*Dag*: vielleicht als mit diesem »identisch« (s. o.) — d. h. *Sigarr* und (*Suēƀ-*)*Dag* als zwei Namen für die selbe (mythische) Gestalt? — Die dabei auftauchende Parallele von *Siklingr* und *Dǫglingr* (s. o S. 33ff.) ist sehr bemerkenswert. Beide Namen müssen alt sein.

Der Grund ist nicht in der literarischen Zerspaltung eines Ur-Helgi-Liedes zu suchen oder in dessen wiederholter Nachahmung, sondern darin, daß verschiedene liedwürdige Männer unter gleichen oder wesensverwandten Lebensschicksalen gestanden haben: unter dem strengen und gewiß weithin berühmten Kultgesetz des Opferhaines der Sueben.

Es muß, solange dieser Kult bestanden hat, immer aufs neue Geweihte gegeben haben, die den Namen *Helgi* (urg. **Hailaga*) führten[191]. Der Sohn des **Heruwarð* und der Töter des *Hunding* werden zwei hervorragende Helden aus dieser Reihe gewesen sein. – Es wäre wohl denkbar, daß auch Erinnerungen an andere aus der Kette dieser Geweihten in die Sage eingegangen wären, und daß manches in den Helgiliedern deshalb so trümmerhaft-zusammenhanglos aussieht, weil es aus anderen Lebensschicksalen stammt. – Ob auch der *Haddingjaskati* dem Semnonenkult zugehörte oder vielleicht einer anderen, aber verwandten Kultstätte[192], und etwa nur sekundär in die suebische Reihe gestellt wurde, lasse ich offen. Die beiden anderen *Helgis* aber, der *Hjǫrvarðsson* und der *Hundingsbani*, müssen Geweihte des suebischen Heiligtums gewesen sein[192a].

[191] Die bestimmte Adjektivform könnte möglicherweise dahin gedeutet werden, daß sie nicht »einen« Geweihten bezeichnete, sondern »den« jeweiligen Träger einer festen, institutionellen kultischen Würde.

[192] Außer an den lugischen *Hazdingen*-Kult könnte man auch an nordische (norwegische?) *Haddinge* (und *Lýgir*, vgl. Magnus Olsen, Kultminder, Reg., s. vv.) denken, zumal wenn der Name *Kára* auf skandinavische Bildung deutet.

[192a] Die Rolle von *Sigegar* und *Swæfdäg* in den nordenglisch-anglischen Stammbäumen (s. o.) legt die Annahme nahe, daß die suebischen *Helgi*-Traditionen durch die besondere Vermittelung von Angeln nach Skandinavien gelangt sind. Damit würde sich auch das von Bugge und Kuhn hervorgehobene Angelsächsische der Helgidichtung gut erklären. Wenn sich die Landschaft Angeln seit dem letzten vorchristlichen Jh. vom elbe-suebischen Raum her auffüllte (s. o. Anm. 141), um sich rund 6 Jhe. später nach Ostengland zu entleeren, so darf man eine Ausbildung der *Helgi*-Überlieferung bei den Angeln annehmen.

Das Zentralbeiligtum der Angeln war durch etwa ein halbes Jahrtausend bei *Thorsberg* und *Süderbrarup*, bis etwa 200 n. Chr. eine mehr bäuerliche Kultstätte, die sich dann zu einem mächtigen Kriegerheiligtum entwickelte (s. u. Anm. 258). Der Name *Süderbrarup* ist 1231 in Valdemars *Jordebog* als *Syndræbrathorp* belegt. Der Güte von S. Gutenbrunner und W. Laur verdanke ich den Hinweis, daß nach Kristian Hald, Sydslesvigs Stednavne 7, 1, S. 66, das Wort *Bra-* in diesen wie in anderen, verwandten Ortsnamen ursprünglich langes *-ā-* hatte (vgl. auch nordschleswigisch *Grarup* zu adän. *grā-*, ib.).

Dann stellt sich das alte **Brā-thorp* neben aisl. *Brálund*, nach der Edda der Geburtsort des *Helgi Hundingsbani*, bzw. die Heimstätte seiner Mutter (HHu I, 8; vgl. 3, 4 und die Einleitung zu HHu II).

Der Ortsname *Brálundr* ist in der Edda isoliert und unerklärt. Mit Recht lehnen Gering-Sijmons, Komm. II, S. 70 die Herleitung Bugges (Helgedigtene, S. 103f.) ab, der in **Bráðlundr* eine Wiedergabe von Καλυδών, Meleagers Vaterstadt, sieht, das wegen lat. *calidus* als »die Warme« mißdeutet worden sei.

Brālund als Sakralname neben *Brāthorp* kann also den heiligen Hain im anglischen Kultzentrum bezeichnet haben. Wie der eine *Helgi* als der Tochtersohn des (offenbar

6.

Aus der vielspältigen Helgi-Überlieferung haben sich uns nun etliche Motivgefüge herausgehoben, die wir zum Urbestand dieses Sagenkreises rechnen dürfen. Versuchen wir, von da aus einiges von der Schichtung der überlieferten Strophenmenge zu erkennen.

Die HHj. beginnt mit *Hjǫrvarðs* Brautwerbung: eine auffallend personenreiche und unübersichtliche Exposition.

Hjǫrvarðr hat schon mehrere Frauen. Da hört er von *Sigrlinn*, der Tochter König *Svǫ́fnirs*, und läßt um sie freien. Der Werber, *Atli*, trifft einen redenden Vogel, der ihm die Braut verspricht, wenn man ihm Tempel und Kühe gebe. Die Werbung bleibt vergeblich. Bei einem zweiten Zug trifft *Atli* einen zweiten Zaubervogel, einen Adler, und tötet ihn. Dann führt *Hjǫrvarðr* die *Sigrlinn* heim, die ihm den *Helgi* gebiert.

Diese strukturlose Erzählung (10 nichthandelnde Personen werden vor *Helgis* Geburt genannt) ist wohl Extrakt aus einer aufgeblähten Erzählung. Der ursprünglichere Verlauf war sicher geschlossener und sinnvoller: Nur éin Zaubervogel wird da gesprochen haben[193]; was er verlangte, waren ursprünglich sicher nicht Heiligtümer und goldgehörnte Kühe[194]. Das ist ein junges Motiv, wie verwandte dänische Balladen zeigen[195]: dort weist der Adler die angebotenen Tiere ab und verlangt statt dessen Menschen, dort des Mannes Verwandte. Das Ursprüngliche aber wird, nach Märchenart, gewesen sein: wenn der Zauberadler dem König die Braut verschafft, so verlangt er zum Lohn ihr erstes Kind.

suebischen) Königs *Svǫ́fnir* bezeichnet wird (vgl. dazu o. S. 22), so war auch der andere *Helgi* gewiß kein Beliebiger. War dieser Geweihte des suebisch-semnonischen Zentralheiligtums ein Sohn und Vertreter des nordsuebischen Kultzentrums von *Brathorp*? Nach Tacitus waren ja alle Tochterstämme der Sueben, alle *populi*, bei der Feier des Mutterheiligtums durch Gesandtschaften vertreten.

Dann gehörte auch *Brálund* jener ältesten Schichte von Eigennamen an, die wir in den Helgiliedern feststellen konnten. Der junge anglische Edle hätte den Langobarden *Hunding* besiegt und wäre dadurch berühmt geworden. Dann wurde er der Erwählte des Semnonenheiligtums. Das müßte vor 500 n. Chr. geschehen sein.

[193] s. Bugge, a. a. O., S. 272, der aber in dem redenden Adler eine Fehlübersetzung von lat. *Aridius* als »Ørnemanden« sehen will (ib. S. 273ff.). Dazu Näheres in einer Arbeit des Verf. über den Rökstein.

[194] Diese wohl aus Þrk 23, 2.

[195] In »*Raadingaard* und der Adler« (DgF. I, S. 174ff., s. Bugge, a. a. O., S. 268ff.) bietet der Ritter dem Adler »Ochsen, Kühe und fette Pferde«, aber der lehnt die Tiere ab und verlangt stattdessen Menschen (dort erst die Ziehtöchter, dann die Braut). Dies ist offenbar älter, als daß sich der Dämon mit dem Wertloseren abfindet bzw. es selbst fordert. Der Dichter der HHj. hat das Menschenmotiv ins Negative gewendet: Atli verlangt, daß der Adler nicht Hjǫrvarðs Verwandte fordere (die der hier gar nicht fordert), und jener geht darauf ein. Dabei nennt Atli die Frauen des Königs (der Plural wird in 3, 3–6 besonders unterstrichen) und bekundet damit die sehr späte Erfindung: denn Hjǫrvarðs Polygamie, im übrigen ein blindes Motiv, ist wohl nur erfunden, um *Heðinn* als *Helgis* Halbbruder zu motivieren.

Dann fügt sich die Exposition in Helgis Lebensschicksal ein: der Geweihte wird schon von Geburt an »verfallen« gedacht – so wie *Víkarr* durch *Óðins* List ihm schon im Mutterleib »gegeben« wird[196]. Wir vermuten, daß der dämonische Adler ursprünglich nicht ein verwandelter »Jarl« war (so HHj, Prosa nach 5), sondern *Óðinn* selbst. In den Varianten der dänischen Ballade von *Germand Gladensvend*[197] wird der Königssohn entweder einem redenden Adler oder Raben »gegeben«, in färöischen und norwegischen Parallelen aber ist es der »Nordwind«, der sich den Knaben ausbedingt, und er erscheint auch als Greis mit langem, weißem Bart[198].

Diese Exposition, die schon *Sigrlinn*[199] statt *Hjǫrdís* als *Helgis* Mutter voraussetzt, wird jung sein. Doch deutet m. E. in *Sváfas* erster, feierlicher Anrede an Helgi der scheinbar so unmotivierte Zwischensatz *ǫrn gól árla* (6, 5)[200] auf die zugrundeliegende Vorstellung: früh schon (vor deinem Lebensbeginn) rief der Adler, der deinem Vater deine Mutter um jenen Preis gewann.

Der Kerngedanke der Exposition fügt sich dem der Todesfabel ein: der durch seine Waffe und bis zum Tod an *Sigarr* Gebundene ist schon (wie so manche Helden der Sage) seit jener Geburt ein Geweihter.

Dieser Gedanke ist mit festüberlieferten Motiven ausgestaltet. Der ihn zuerst formte, muß in *Sigarr* noch eine Inkarnation *Óðins* gesehen haben.

Auch von *Helgi Hundingsbani* erzählt die HHu. I etwas Vergleichbares: schon dem Neugeborenen wird sein Lebensschicksal vorbestimmt (2, 4: *aldr um skópo*). Aber hier ist diese Idee durch das verbreitete Motiv der besuchenden Schicksalsfrauen gestaltet[201], und das wird, bei aller Pracht der Ausführung, hier jung sein. Die fragmentarisch überlieferte Jugendgeschichte der HHu. II bietet dazu nichts.

Wie wurde der Hundingstöter zu *Sigmunds* Sohn? Wurde diese Kombination erst durch die »zyklische Tendenz« der epischen Tradition geschaffen?

[196] s. bes. Olrik, DH. II, S. 181ff.

[197] DgF. II, S. 1ff., dazu II, 654f., III, 805f., IV, 783ff. Übrigens geht diese Ballade nicht auf die Helgidichtung zurück. – Auch darüber Verf. a. a. O.

[198] Vgl. Le Roy Andrews, ASB. 14, S. 71, Anm. 2. Hammershaimb, Færøsk Anthologie I, S. 16; vgl. Asbjørnsen u. Moe, Nr. 9. Ich gehe auf das Motiv der alten germ. Menschenweihung (in alter Zeit vor allem an *Óðinn*) an anderer Stelle ausführlich ein.

[199] Alliterierend HHj. 1, 1; 4, 5. Daß *Sigrlinn* (mhd. *Sigelint*) erst durch die Verbindung des *Hundingsbani* mit dem *Sigmund*-Geschlecht in den *Helgi*-Kreis gekommen sei, ist oft gesagt worden, s. Gering, Komm. II, S. 35. Vgl. o. Anm. 89.

[200] Nach Detter-Heinzel II, 349 »Erwähnung eines heroischen Umstandes« beim Nahen der Walküre, nach Gering, Komm. II, 41 »gnomisches Präteritum«: »der Adler pflegt frühzeitig zu schreien«. Was aber sollte ein solcher Füllsatz hier? Das stimmungsmalende *arar gullo* HHu. I, 1, 2 hebt m. E. das Motiv von HHj. 6, 5 ins Allgemeinpoetische und ist Anleihe von dort (wie die erste Halbzeile von Vsp. 3, 1).

[201] Dazu Wessén, Fornvännen 1927, S. 1ff.; Waltraud Hunke, »Sie schufen das Schicksal«, Germanien 1942, S. 409ff. (mit Hinweisen auch auf kultische Vorkommen des Motivs).

Dann würde man erwarten, daß doch etwas vom Ruhm des berühmtesten Sigmundsohns, *Sigurðs*, auch auf *Helgi* fiele. Aber nur *Sinfjǫtli* hat in der Helgidichtung eine konkrete Rolle (die von *Sigmund* bleibt auch HHu. I, 7f. sehr blaß).

Nun besteht eine merkwürdige Parallele: wie neben *Helgi Hjǫrvarðsson* als Bruder *Heðinn* steht, dessen Name etwa bedeutet »der Zottige« (vgl. *ulfheðinn* »Wolfsfell« usf.), so steht neben *Helgi Hundingsbani* als Bruder *Sinfjǫtli*, als Werwolf berühmt[202].

Das eine kann nicht literarische Nachahmung des anderen sein. Aber wenn *Helgi* Heilträger war, dann gehörte nach vielen Kultformen (nicht allen! s.o.) zu ihm eine männliche Partnergestalt – in vielen Ordnungen als »Bruder« –, die neben ihm stand wie der »Wintergraf« neben dem »Maigrafen«. Von dieser kultisch-antagonistischen Funktion glaubten wir oben bei *Heðinn* noch Spuren zu erkennen[203]. Wurde der »Wolf« *Sinfjǫtli* in diese alte Rolle eingesetzt?

In den Helgiliedern hat *Sinfjǫtli* nur mehr die Rolle als Partner in dem Scheltgespräch mit *Guðmund* (HHu. I, 32ff., II, 20ff.), der *goðborinn* genannt wird (I, 32, 1). Alt- und neunordische Überlieferungen kennen eine Gestalt dieses Namens in Sage und Kult[204], oft theriomorph.

Es sei als Frage aufgeworfen, ob wir unter den kultdramatischen Szenen, deren manche wir nun bis in vorgeschichtliche Zeiten zurückverfolgen können[205], neben »Spielen« des Waffen-Kampfes auch solche des Wort-Kampfes voraussetzen dürfen? Sollte als eine der historischen Wurzeln der im Mittelalter so reich entfalteten Gattung der »Streitgedichte« auch eine solche brauchtümlich-volksdramatische existiert haben[206], so dürften wir dem »Streit zwischen Sommer und Winter« eine Vorstufe zuschreiben, in der dem Waffenspiel ein Wortgefecht vorangegangen wäre (wie das im späteren Volksbrauch so häufig ist). Damit wäre eine Gattung kultdramatischer Dialoge erschlossen, die mancher Variationen fähig sein konnte. Sollte der Wortkampf zwischen den beiden Dämonenkriegern ein – mit der echt altnordischen Kunst boshafter Anspielungen schon reich gewürzter – Beleg solcher »dramatischer« Szenen sein[207]?

---

[202] HHu. II, 36ff. (vgl. Heusler, Kl. Schr., S. 275). *Sinfjǫtlis* Werwolftum schon in seinem Namen markiert, s. Much, ZsfdA. 66, S. 15ff.

[203] S. 47f. Wie weit sie beim »männlichen Götterpaar« nordischer Kultortsnamen, bes. bei *Ullinn-Fillinn* (s. M. Olsen, Kultminder, S. 98ff., bes. 104f.) vorliege, ist eine Frage für sich. Wenn *Ullr* und *Ullinn* zu **wulþuz* »Glanz« gebildet sind (anders N. Lid, der sie zu »Wolle« stellt), dann würde *Fillinn*, wenn zu **fella* »Fell« gebildet, den fellgekleideten »Wintergrafen« im Gegensatz zum glänzenden »Maigrafen« bezeichnen. Davon an anderer Stelle mehr. – Much hatte bei jenem Komplex an dioskurische Mythen gedacht, besonders an einen Einfluß des Zweibrüdermärchens. Ich glaube, daß die Kultstrukturen als noch fundamentalere Schichte bedeutungsvoll waren und die Struktur des Stoffes wesentlich bestimmten.

[204] s. o. Anm. 62.

[205] s. Stumpfl, Kultspiele der Germanen, bes. S. 200ff.

[206] Die Deutung der *Lokasenna* durch M. Hirschfeld (Acta germ. I, 1889) würde schon sehr differenzierte Formen einer »dramatisierten« *senna* voraussetzen.

[207] Die Ausgestaltung, die eine sehr geschliffene Allusionskunst verrät (so etwa

Zum Kernbestand der HHu. gehört es, daß *Helgi* mit *Hǫðbroddr* kämpft, ihn besiegt[208] und dadurch *Sigrún* gewinnt.

In *Hǫðbroddr* hat Bugge den poetischen Vertreter der *Haþubarden* (ags. *Heaðobeardan*), die der Widsith und der Beowulf nennt[209], vermutet. Die bestehende Differenz der Namen hat Bugge selber betont. Einer der möglichen Einwände wäre überdies, daß eine solche Abstraktionsfigur für ein ganzes Volk in der alten Heldensage kaum Gegenstücke hat[210].

Wenn der Kampf *Helgis* um *Sigrún* (die »wiedergeborene« *Sváva*[211]) ursprünglich ein kultischer war, dann dürften wir in *Hǫðbrodd* eine Gestalt vermuten, die sich ursprünglich funktionell zu *Helgi* so verhielt wie *Hǫðr* zu *Baldr* (nur hier in der Kampfform, bei der der Heilträger siegt).

Merkwürdigerweise erzählt Saxo, daß *Hothbrodus* der Vater von *Atislus* und *Høtherus* gewesen sei[212].

Atislus scheidet hier als Saxos Kombinat aus, denn er ist durch nordische und ags. Quellen als der Sohn von *Óttar-Óhthere* sicher bezeugt. So bleibt Saxos Behauptung, *Hǫðr* sei der Sohn von *Hǫðbroddr* gewesen.

Dazu kommt nun eine Notiz der Flateyjarbók[213], die die beiden umgekehrt verknüpft: *Hǫðr* sei der Vater des *Hoddbrodd* gewesen, dieser aber der Großvater des *Rómundr berserkr*.

Diese dreifache Kombination (bei der eine sekundäre Verbindung wegen Formähnlichkeit ausscheidet) scheint mir höchst merkwürdig: Denn in unserem Sagenkreis ist *Hǫðbroddr* der Feind des *Helgi Hundingsbani*, *Hǫðr* war *Baldrs* berühmter Gegner, *Rómundr berserkr* aber erinnert an den (vermummten und »gefeiten«) *Hrómundr*, der den *Helgi Haddingjaskati* mit dem *mistiltein* tötet[214].

---

in HHu. I, 41, 1: *Stiúpr vartu Siggeirs* – ein geradezu raffiniert formulierter Hieb auf *Signýs* Inzest!), ist gewiß nicht »naive Primitivdichtung«. Wo der Typus solcher Scheltszenen geschaffen war, da konnte die wikingische Variationskunst einsetzen. Die Entstehung eines solchen Typus aber geschieht kaum aus dem Nichts. Warum sind es zwei theriomorphe Gestalten, die hier zur *senna* antreten, Gestalten, die zu Maskenkulten innere und äußere Beziehungen haben?

[208] So auch Saxo II (ed. Holder, S. 53, 7f.).

[209] s. Bugge, a. a. O., S. 149ff.

[210] *Sváva* wird eben nicht als allegorische Literaturgestalt anzusehen sein, sondern als Trägerin einer (historischen) Kultwürde (s. auch u. S. 61). *Hunding* ist die Spitze der *Hundinge*. Sein Name ist vielleicht »totemistisch« (vgl. o. Anm. 26f.), aber keine abstrakte Allegorisierung. Die Eponymheroen wiederum werden der Vorzeit zugeschrieben, treten aber nicht in der Heldensage handelnd auf. – Etwas anderes ist es, wenn ein fertiger Personenname wegen einer Formähnlichkeit sekundär mit einem Volksnamen assoziiert wird. Damit darf gerechnet werden.

[211] s. o. Anm. 48 und 62.

[212] ed. Holder, S. 52.

[213] I, 24, in der *Ættartala frá Hǫd* (vgl. Olrik, Kilderne II S. 43ff.), dort als hadeländische Genealogie, wohl deshalb *Hǫðr* als Spitzenahnherr.

[214] vgl. o. S. 29ff., 43ff.

Die Zusammenstellung dieser drei Figuren in eine genealogische Reihe kann wohl nur von jemandem vollzogen worden sein, der sich der Wesensverwandtschaft jener drei Gegnerpaare bewußt war. Und wie die Helgis als Reinkarnationen derselben Person galten, so offenbar auch ihre Gegner – und dies ja mit einem gewissen Recht. Ich glaube daher, daß die Gestalt *Hǫðbrodds* in einer Schichte der Volkstradition konzipiert und geformt wurde, wo er noch der kultische Gegner *Helgis* im Kampf um die Jungfrau war[215]. Der Name *Hǫð-broddr* wäre dann ein erweitertes *Hǫð-*[216]. (Vergl. zu *Brodd-Helgis* Namen SUGNL 29, 18 f.)

Von der Fluchszene (HHu. II, 30 ff.) war schon die Rede. So eindrucksvoll ihre Gestaltung ist – wir halten sie für einen jungen Zweig, dessen Keimpunkt, den Eintritt des Rachemotivs für das Opfermotiv, wir schon bezeichnet haben. *Helgis* hohe Ehrung bei *Óðin* (falls die HHu. II, 39 zugrundeliegende Vorstellung traditionsecht ist) setzte zwar nicht einen Schlachttod des Helden voraus, würde aber einer noch magischen Auffassung seiner Tötung mit dem Gottspeer entsprechen: wer mit der heiligen Waffe getötet ist, gehört dem Gotte vorzüglich an. –

Und endlich *Helgis* Wiederkehr, die ja in der Form, wie die HHu. II, 40 ff. sie darstellt, im Widerspruch zu der Idee jener Wiedergeburt zu stehen scheint, die der Schlußtext nennt[216a].

Auch hier hat sich ja der Helgidichtung ein weitverbreitetes poetisches und zugleich mythisches Motiv angegliedert – das »Lenoren-Motiv«.

Gewiß, es konnte sich diese Apotheose todüberwindender Liebe an manche Dichtung anschließen, die die treueste Liebe pries.

Vielleicht aber wirkte hier das Erinnern mit, daß *Helgi* in anderer Weise dem Sterben entrückt sei als andere Menschen.

[215] Bei der fortschreitenden Episierung ist diese Gestalt nicht weitergebildet worden – daher wohl ihre Schattenhaftigkeit trotz ihrer wichtigen Funktion (vgl. Schneider, GHS. II, 1, S. 289 f.). – Ob *Starkaðr*, dessen einprägsame Sterbeszene vielleicht rituelle Züge zeigt (s. Olrik, DH. II, S. 153 ff., 166 ff.), ebenfalls, als **Stark-Haðr*, im Ursprung eine Parallelgestalt war, die sich dann freilich ganz anders entfaltet hätte (s. o. Anm. 172), und vielleicht wegen ihrer gefühlten (inneren) Verwandtschaft zu *Hǫðbrodds* »Bruder« gemacht wurde (HHu. II, 27, auch Prosa nach 13), muß hier ununtersucht bleiben.

[216] Über die Beziehung des *Helgi-* zum *Baldr-*Komplex s. u. Da die Vorstellung, daß der die blutige Handlung überwachende Gott gleichsam im Hintergrund stehe, eine der Haupt-Variationsformen unseres Typus darstellt (s. o. Anm. 188), so könnte *Granmarr* wohl als *Óðinsheiti* verstanden worden sein (s. Much, ZsfdA. 61, 111; allerdings würde man dies eher einer Fassung zuschreiben wollen, in der *Hǫðbrodd* siegt, vgl. Schneider, a. a. O., S. 290). – *Helgi* erscheint eher als Odins *fóstri*. Doch immerhin war *Sigmundr* auch *Óðinsheiti*!

[216a] Der Gegensatz zwischen Wiedergeburt und Jenseitsehrung des *Helgi* ist kein unüberbrückbarer: wenn auch die »Kultperson« des Geweihten in seinem Nachfolger wiedergeboren wurde (s. o.), so war doch die »Eigenperson« des Getöteten, auch wenn er ein großer, berühmter, unvergeßlicher Held war (wie es der Töter des *Hunding* gewesen ist), mit seinem Tode dahin. Wohin? Diese Frage war um so erregender, je höher sein Ich stand. Einem Hohen konnte man ein hohes Los zuschreiben.

Franz Rolf Schröder hat in der Vereinigung des mit dem Gottspeer getöteten Helgi und seiner Geliebten im Hügel den Abglanz eines kultischen Aktes vermutet: denn die Heilige Hochzeit mit dem getöteten Gott kennen manche Religionen[217].

Vielleicht hat auch ein ursprünglich kultisches Motiv die Vorstellung von dem tränenüberströmten Toten herangezogen, der die Witwe bittet, das Klagen nun zu lassen (HHu. II, 45 f.).

Dies weit verbreitete Motiv[218], vom »Tränenkrüglein« allbekannt und ursprünglich nicht in der Heldendichtung heimisch, setzt hier voraus, daß *Sigrún* des *Helgi* Tod durch furchtbares Weinen betrauert habe.

Tränen kennen auch die andern Heldenfrauen der Dichtung, nirgends aber sind die »grimmen Zähren« (45, 6) so stark beleuchtet wie hier.

Beim Scheiden des Heilträgers jedoch war das Weinen eine heilige Handlung. Der Mythos erzählt es (*Freyja* weint um den Gatten goldene Tränen), aber auch der Ritus kennt diese Klage als Höhepunkt des Gottessterbens. Im Adoniskult und seinen Verwandten ist die Gottklage ein kathartisches Geschehen, eine heilige Pflicht. In der hohen, feierlichen Klage um Dionysos haben manche eine Quelle der attischen Tragödie gesucht. Und die Klage um den toten Baldr – Nanna stirbt an ihr – ist eine so weltbewegende Handlung, daß nach dem Mythos alle an ihr teilnehmen müssen: nur so kann Baldrs Wiederkehr geschehen[219]. Das nannte man »Baldr aus der Hel weinen« (*gráta Baldr ór heljo*).

Aus dem Baldrmythos glauben wir die große rituelle Totenklage als kultische Wirklichkeit sicher zu erkennen. Galt sie einst auch für die Trauer um den getöteten *Helgi*?

Wir können hier die Verwandtschaft der *Helgi-*Sagen mit den Überlieferungen von *Baldr* nicht weiter verfolgen. So bedeutsam die literarischen Berührungen der beiden Traditionskreise sind [220] (wohl auch manche späten gegenseitigen Beeinflussungen in Sage und Dichtung), so stammt doch das wesentlichste Gemeinsame aus noch tieferem Grund: die beiden »Sagen« sind aus Kulten und Kultordnungen erwachsen, die in ihrem Wesen verwandt waren und darum bei ihrer Entfaltung ähnliche Formen hervorbrachten.

Doch während die *Baldr-*Mythen dies heilige Geschehen in die Sphäre der Götter, in die höhere Welt, erheben, spiegeln die *Helgi-*Sagen seine Vollziehung im Reiche der Menschen, der Geschichte.

Beide Formen entsprechen dem Wesen des »Verwandlungs«-Kults: denn in ihm vertreten ja Menschen göttliche Wesen. Darum konnte die selbe Handlung als menschliche und als göttliche Wirklichkeit angeschaut werden.

[217] Fr. R. Schröder, Germanentum und Hellenismus, S. 39 ff.; vgl. Stumpfl, Kultspiele der Germ., S. 200 ff., bes. 211.

[218] s. Bolte-Polivka II, S. 485 ff.

[219] Dieser Glaube ist die Grundlage des Mythos, daß *Þǫkk-Loki* die Wiederkehr *Baldrs* verhindern kann, indem sie das Mit-Weinen verweigert.

[220] Dazu besonders Much, ZsfdA. 61, S. 105 ff.

7.

Wir haben versucht, aus dem »Helgi-Komplex« eine Anzahl von Motiven und Motivgruppen, die keine rechte epische Sinneinheit ergeben wollen, auf vor-literarische Strukturen hin zu untersuchen, die den Überlieferungsstoff schon geformt hätten, ehe er noch in die Sphäre der dichterischen Gestaltung erhoben wurde. Und manches, was sich als Produkt des poetischen Kunstverstandes nur schwer begreifen ließe, schien uns verständlicher zu werden, sobald es den der Dichtung vorausliegenden Entwicklungsphasen des Überlieferten zugeschrieben wird, in denen die Geschichte dieser Geweihten sich in der Wirklichkeit vollzog: ihre Erwählung und Bewährung, ihr Bund mit der priesterlichen Vertreterin geheiligter Macht und ihr Opfertod.

Innerhalb der vor-literarischen Schichte lassen sich gewisse Ordnungsstrukturen voraussetzen, die es uns ermöglichen, die *membra disiecta* der einzelnen (z. T. auch fragmentarischen) Überlieferungsmotive zu Sinneinheiten zusammenzufügen. Zur grundsätzlichen Rechtfertigung eines solchen Verfahrens darf daran erinnert werden, daß jedwede Heranziehung irgendwelcher kulturgeschichtlichen »Parallelen« zur methodologischen Voraussetzung hat, daß die so nebeneinandergestellten Einzelbeispiele Exemplare eines ihnen gemeinsamen Typus seien. Ohne eine solche Voraussetzung würden Ähnlichkeiten sogenannter Parallelen nicht mehr beweisen, als etwa Formähnlichkeiten zwischen Wörtern bewiesen, wofern es keine Lautgesetze gäbe.

Es hat sich uns hier besonders die Typologie als fruchtbar gezeigt, die Mannhardt und Frazer aus ihren völkerkundlichen und volkskundlichen Vergleichsmaterialien ablesen lassen[221]. Einige der Hauptformen, die die Völkerkunde als Grundstrukturen kennen lehrt, sahen wir im germanischen Bereich an zentralen Stellen des Altertums ebenfalls vertreten.

Die Hinwendung zu solchen Allgemeintypen der Lebensordnung bringt jedoch die Gefahr mit sich, daß man das Individuelle nicht mehr deutlich sehe und dem Geschichtlich-Charakteristischen nicht gerecht werde.

Diese Gefahr bestünde auch, wenn wir, wozu Frazer und manche seiner Schüler neigen, die Kräfte und Ordnungen des Vegetativen allein oder doch vorherrschend im Auge hätten. Denn wie Frazer seine religionshistorischen Kategorien zum großen Teil aus dem Bereich der Fruchtbarkeitskulte abgezogen hatte, so blieb ihm die Tendenz, die Gesamtheit religiös-kultischer Erscheinungen auf Vegetatives zurückzuführen.

Auch Fruchtbarkeitskulte indessen sind nicht einfach als »Fruchtbarkeitsmagie« im Sinn primitiver Fehlschlüsse zu verstehen. Auch in den Fruchtbarkeitskulten wirkte, wo sie nicht entartet waren, das Erlebnis des Wunderbaren, der Dankbarkeit und der Ehrfurcht.

[221] Von der Typologie deutlich zu trennen sind Frazers psychologische Interpretationen. Ich glaube, daß er zu vieles auf »primitive Schlüsse« (nämlich Fehlschlüsse!) zurückführt und zu weniges auf die Phänomene religiöser Ergriffenheit, mit denen er kaum zu rechnen scheint.

Wo aber (und dies gehört zu Frazers wichtigen Entdeckungen) auch in außerbäuerlichen Kulturschichten entsprechende – und also wohl »verwandt« zu nennende – Lebensordnungen sich wiederfinden, da sind jene höheren Seelenkräfte und ihre Ausdrucksgebilde keineswegs verschwunden. Die »soziale Kontinuität« solcher Formen[222] reicht über die bäuerlich-vegetative Schichte hinaus.

Das Stammesopfer der Semnonen wird schon zur Zeit des Tacitus kein rein vegetatives gewesen sein. Bereits anderthalb Jahrhunderte zuvor sind ja die Sueben des Ariovist als eine kriegerisch weit ausgreifende Gruppe aufgetreten, und der große Suebenverband, der seine Einheit im Semnonenhain immer wieder neu besiegelte, blickte über den Gesichtskreis des Nur-Bauern, der in der Sorge um seine Ernte aufgeht, gewiß hinaus. Jenes Bild des Vegetationsmagikers, dessen gesamtes, auch religiöses, Trachten allein dem Wachstum gälte, wird vielleicht nirgends in der Geschichte wirklich anzutreffen sein. Gewiß aber deckt sich sein Bild weder mit dem Kulturbild von Tacitus' »Germania« noch mit dem der germanischen Wanderzeit. Ihre Götter waren nicht bloße Vegetationsgeister und in ihrem religiösen Wertsystem standen nicht Symbole der Fruchtbarkeit obenan, sondern **Tîwaz*, der Himmelsgott, Thinggott und Kriegsgott, und **Wôdanaz*, der schon die höchste Verehrung genoß (Germ. cap. 9). Das geschichtliche Leben der Germanen aber war, zumal an den Grenzen des Imperiums, bereits in die Auseinandersetzung mit Rom eingetreten, immer größere Teile der Gesamtkraft wurden von kriegerischen Lebensformen in Anspruch genommen, und einem Mann wie Arminius öffnete sich auch die Dichtung: *canitur adhuc barbaras apud gentis*, sagt Tacitus[223].

Das große Fest der suebischen Stämme wird kein Vegetationsfest gewesen sein. Ein solches hätte auch alljährlich stattfinden müssen, und das kann man aus Tacitus' Ausdruck *stato tempore* schwerlich herauslesen. Häufig hat man, wegen der nordischen Gegenstücke, an einen neunjährigen Turnus gedacht[224].

Sicheres wissen wir darüber nicht. Doch gewiß ist es, daß Tacitus bei seinem Bericht das Staatliche, nicht aber Vegetatives hervorhebt: Die Bedeutung der Semnonen wird in Bezug auf die gesamte Suebenschaft charakterisiert – sie fühlen sich als *Sueborum caput* und werden als solches anerkannt, bei ihnen versammelt sich ganz Suebien durch *legationes*, ihr besonderes »Alter« und ihr Adel bezieht sich auf ihre Stellung innerhalb der suebischen Gesamtheit, die sich als verwandtschaftliche und religiöse Gemeinschaft wertet. Ihr gilt das Opfer, und im großen Heiligtum glaubt man den göttlichen Herrscher über alle selbst anwesend, hier den Ursprung des Stammes.

Wenn Tacitus die Gefühlswelt und das Pathos der Semnonenfeier auch nur annähernd richtig wiedergibt, so war das nicht ein ländliches Erntefest, sondern

[222] Vgl. Verf., Hist. Zs. 162, S. 1ff.
[223] Annalen II, 88.
[224] Vgl. dazu Ljungberg, Den nordiska religionen och kristendomen, Uppsala 1938, bes. S. 256ff., 264ff.

(sofern wir in unserem Wortschatz ein einigermaßen angemessenes Wort finden können) weit eher eine Staatsfeier zu nennen – jedoch von hohen Schauern erfüllt: *auguriis patrum et prisca formidine.*

Wenn die Tötung des Geweihten *Helgi* diesem suebischen Opfer entstammt (und wir begriffen es wohl, wenn dies völkerumspannende Opferfest über das ganze Land hin und durch Jahrhunderte berühmt war!), dann ist der Weg seelischer Wandlung von den Ursprungsformen bis zur Heldendichtung nicht allzu weit.

Auch der Seelenraum der Helgilieder ist nicht die Sehnsucht nach Erntereichtum und vegetativem Wohlergehen, sondern der königliche Bereich von Kampf, Sieg, Ruhm und geschichtlicher Größe. *Helgi* ist nicht der lebendige Inbegriff gedeihlichen Wachstums, sondern ein todgeweihter Held.

Nicht, als ob wir diesem Menschentum den Sinn für Gedeihen, Glück und Lebensvermehrung aberkennen sollten. Aber diese Dichtung, die sich in ihren höchsten Gebilden immer wieder zu tragischen Gegenständen hingewendet hat, sie muß über dem vegetativen Leben noch ein höheres Heil gesucht haben.

Der Stoff der Helgilieder ist in der Edda, wie man oft betont hat, im Sinn der Wikingerzeit stilisiert. Seekrieg und Meerfahrt, Raub und vielfacher Tod sind ihre Atmosphäre, Helgi ist ein Wikingerfürst und seine Gattin eine »Walküre«.

Diese Stilisierung ins Wikingische – auch in Sprache und Bilderwahl offenbar – gehört nach dem Urteil vieler nicht zum Urbestand der Helgidichtung. Die Meereswelt, so prachtvoll sie im Hintergrunde rauscht, gehört nicht so unablösbar zu dieser Sage wie etwa zur Odyssee. Die Anknüpfung an die Ostseeküste um Rügen, Stralsund, Hiddensee, Warne und Schwerin wird jung sein[225].

Nicht wegzudenken aber ist aus den Helgisagen die wunderbare, übermenschliche Art von *Helgis* Geliebter – *Sváva*, *Sigrún*, *Kára.*

Das Reiten »durch Luft und Meer« (*lopt ok lǫg*) ist Mythenphantasie – vielleicht erst der Wikingerzeit[226]. Die Strahlen um die Jungfrauen schildert das jüngere Lied vom Hundingtöter[227]. Im älteren Lied aber wird *Sigrún* die »Sonnenglänzende« genannt[228]. Das wird das Ursprüngliche sein: ein solcher

[225] s. o. S. 5f. Ob *Heðinsey* (HHu. I, 22) – und dann deren Umgebung – etwa durch *Heðinn* (HHj. 31ff.) in den Kreis der Helgidichtung gezogen worden sein könnte? Oder sollten vielleicht verwandte Traditionen der Rügener Gegend mit in die Helgitradition eingeschmolzen worden sein? Im Heiligtum von Wollin wurde ein heiliger Speer verehrt (*colebatur*, s. THEDE PALM, Wendische Kultstätten, Lund 1937, S. 84ff.). Auch der Name *Provas* weist auf germ. Einschlag, wohl dem *Frey*-Kult ähnliche Formen.

[226] Vgl. SCHNEIDER, GHS. II, 1, S. 267f., 275, 278f., 286, 297. Der Luftritt der Walküre in der Prosa nach HHj. 9, HHu. II, 2 und 18. Zu HHu. II, 12 vgl. GERING, Komm. II, S. 112 (zu 11, 1. 2): unsichtbare Hilfe? HHj. 28 ist jung.

[227] HHu. I, 15 (danach Prosa nach II, 18?) Vgl. DETTER-HEINZEL II, S. 328.

[228] HHu. II, 45, 7: *Sólbjǫrt! suðræn!*

Name kommt der Braut des Heilträgers zu. Ihn führt auch *Menglǫð*, die dem jungen *Svipdagr*, *Sólbjarts* Sohn, verheißen ist[229].

Das Walkürische an diesen Gestalten ist Ausschmückung durch späte Dichtung. Aber wunderbar bleibt der Charakter von *Helgis* Braut: eine übermenschliche, hilfespendende, machtverleihende Jungfrau, die ihn zu sich emporhebt[230]. Sie ist nicht nur »Frühlingsbraut«, sondern eine königliche Frau: mit dem seltenen Wort *konungborin* wird *Sváva* und auch *Sigrún*, die »wiedergeborene *Sváva*«, bezeichnet[231]. In *Svávas* Namen aber glauben wir die ganze suebische Gemeinschaft symbolisch vertreten – gleichsam die Suebia als Wesen[232].

Wir kennen solche Frauen aus dem germanischen Altertum, und kennen ihre kultische Würde als einen festen, überpersönlichen Rang – eine Mittelstellung zwischen Menschenwelt und Gottwelt: es sind lebendige Menschen, die göttliche Wesen »verkörpern«, wie es der Sinn der kultischen Vergegenwärtigung gewesen ist.

In seltsamer Übereinstimmung bezeugen uns antike Autoren diese uns fast unvorstellbar gewordene Verbindung menschlichen und göttlichen Seins. Tacitus nennt es eine »alte« Sitte, nach der die Germanen gewisse Frauen als Schicksalskünderinnen und »bei steigendem Aberglauben« als Göttinnen betrachteten[233]. Doch er hebt selber diese Verehrung deutlich ab von der Vergötzung, welche zu seiner Zeit Damen des römischen Kaiserhauses offiziell dargebracht wurde: bei der Erzählung von der bructerischen Seherin *Veleda* sagt Tacitus, sie sei wie ein Gottwesen (*numinis loco*) angesehen worden, und vor ihr habe man andere verehrt (*venerati*) – jedoch nicht durch Schmeichelei und nicht als »gemachte« Göttinnen[234].

Wenn antike Schriftsteller die Verehrung, die jenen heiligen germanischen Frauen gezollt wurde, mit antiken Worten und Begriffen umschreiben (die

[229] Fjǫl. 42, 5f.: *hánom var sú in sólbjarta brúðr / at kván of kveðin*; dazu 47, 1f.: *Svipdagr ek heiti / Sólbjartr hét minn faðir.* Vgl. o. S. 37f. Dazu HHj. 7, 3 (in der ersten, feierlichen Anrede *Helgis* an *Sváva*): *brúðr bjartlitoð!* War *bjartr*, wie das verwandte kultische *Percht*, ein bevorzugter Ausdruck dieser Sphäre? Über *Dagobert* s. o. Anm. 131.

[230] Es ist die Frau, die hier den Mann wählt. Das entspricht keineswegs dem »gewöhnlichen« Leben und Brauch des germanischen Altertums. DETTER-HEINZEL bemerken zu HHu. II, 15f.: »Die Werbung von seiten der Frau, die keine Riesin ist, befremdet; wie es scheint, auch den Dichter«.

[231] HHj. 32, 4; HHu. II, 48, 10; das Wort kommt sonst in der an. Dichtung nicht vor, s. GERING, Komm. II, S. 62. Vgl. FRITZNER 2, 327 u. Lex. poet.², S. 345.

[232] s. S. 24 und Anm. 210.

[233] Hist. 4, 61: .. *vetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione arbitrantur deas.* Vgl. HHu II, 26 *alvitr* von *Sigrûn*; s. o. Anm. 94.

[234] Germ. 8: *Vidimus sub divo Vespasiano Veledam diu apud plerosque numinis loco habitam; sed et olim Albrunam et compluris alias venerati sunt.* Im Nachsatz *non adulatione nec tamquam facerent deas* dürfte der Ton auf *facerent* liegen, s. MUCH, Germania, S. 120. Dazu bes. HELM, RG. I, S. 286, Anm. 117a. Zum folgenden besonders HANS NAUMANN, Altdeutsches Volkskönigtum, S. 76ff.

damals natürlich zunächst von der Praxis des römischen Caesarenkultes bestimmt waren), so ist es unsere Aufgabe, den Unterschied zu sehen zwischen der unmittelbaren, konkreten Vergötzung und dem Wesen der kultischen Repräsentation, bei der der Darstellende das Dargestellte im eigentlichen Sinn »bedeutet«, auf es hin-deutet, aber – trotz aller Wesensverbindung – doch nicht jene Transzendenz nach oben vernichtet[235].

Ein Anhalt für diese Unterscheidung, die so schwer zu fassen und doch so entscheidend ist, scheint mir darin zu liegen, daß jene germanischen Geheiligten fast alle keine Individualnamen (also nicht ihre »eigenen« Namen) führen, sondern Kultnamen: sie werden auch als handelnde Persönlichkeiten nicht durch gängige Privatnamen bezeichnet, sondern durch Namen, die ihr Amt, ihre Würde, ihre kultische Funktion ausdrücken: so *Veleda*, wahrscheinlich so viel wie »Seherin«[236], *Waluburg*[237], ähnlich wie *vǫlva*: »Stabträgerin«[238], so auch wohl *Gambara* (<**Gand-bera*?)[239] und *Ganna*[240], ferner *Albruna*, die Vertraute albischer Wesen oder selbst geheimnisvolle, »raunende« Albe[241] (dazu die gotischen *haljurunae* und die eddische *Sigrún*[242]), und endlich die Alemannin *Thiota*, die 847 in Mainz vom Weltuntergang kündete[243], ähnlich der *Vǫlva* in der *Vǫluspá*, und deren Name sich zu ahd. *thiot*, *thiota* »Volk« fast so verhält wie der Frauenname *Svāva* zu dem des Suebenvolkes, der suebischen Gesamtheit.

Wir wissen bei diesen Frauen nicht, seit wann sie diese ihre »allgemeinen« Namen trugen, ob schon seit ihrer Geburt oder seit ihrer Erhebung zu dem heiligen Amt, das sich in ihrem Namen ausdrückt. Wenn er ihnen als Kindern verliehen worden wäre, dann wären sie schon durch Geburt, Erbschaft oder Elterngelübde zu dieser Würde bestimmt gewesen. Doch da es sich bei den Genannten wohl durchwegs um visionär Begabte handelt, so ist es wahrscheinlicher, daß erst die Gereiften in ihr Amt erhoben wurden. Dann müssen sie früher einen »Privat«-Namen gehabt haben. Doch der wurde von ihrem Kultnamen (dem *tígnar-nafn*, um mit Snorri zu reden) gleichsam verschlungen. Sie »sind« nur mehr als Priesterinnen: ihr altes Sein, im alten »Eigen«-Namen ausgedrückt, verschwindet unter ihrem Kultamt. Das ist ein gleiches, wie wir es von der Verleihung des Namens *Helgi* vermutet haben[244].

Gerade die suebischen Stämme waren reich an solchen Geweihten.

Unter Domitian (81–96) kam die Seherin *Ganna* mit dem Semnonenkönig *Masyos* nach Rom und wurde wie der König hoch geehrt. Cassius Dio sagt,

[235] s. o. S. 14f.
[236] Lit. bei Much, Germania, S. 117ff.
[237] s. Edw. Schröder, ARW. 19, S. 196ff., Helm, PBB. 43, S. 337ff.
[238] Lit. bei Gering, Komm. I, S. 28.
[239] s. z. B. Much, a. a. O.
[240] Cassius Dio 67, 5, 3; s. ib.
[241] Germ. 8; über Namensform und Bedeutung s. Müllenhoff, DA. IV, S. 211f.
[242] s. o. S. 25, Anm. 94.
[243] s. Müllenhoff, a. a. O. IV, 211; V, 67.
[244] s. o. S. 17ff.

sie sei die Nachfolgerin der *Veleda* gewesen[245]. Nach Ägypten verschlagen wurde die semnonische Seherin *Waluburg*, deren Name durch eine griechische Scherbeninschrift aus Elephantine bei Assuan belegt ist[246]. Im Dienst ihrer Heimat tätig war die Suebin, die den Drusus zurückschreckte, als er die Elbe überschreiten wollte[247]. Noch im 9. Jh. scheint die Alemannin *Thiota* beim Volk öffentliches Ansehen gehabt zu haben[248].

Was wir *Svāva* (und ihren »Wiedergeburten«) zugeschrieben haben, die öffentliche sakral-rechtliche Würde, hat Gegenstücke bei vielen dieser Geweihten – am sichtbarsten bei der Bructerin *Veleda*, deren Stellung Tacitus mit den Worten umschreibt: *late imperitabat*[249]. Damit ist nicht zuviel gesagt: sie verhandelt mit dem römischen Feldherrn, ihr wird das erbeutete römische Admiralsschiff dargebracht, sie soll, zusammen mit dem politischen Oberführer Civilis, Schiedsrichter sein, römische Gesandte suchen sie auf, die sie jedoch nicht empfängt, wogegen ein Verwandter ihre Weisungen überbringt, die sie, auf einem Turme residierend, erteilt[250].

Veleda wie *Ganna* waren Jungfrauen[251], *Gambara* Mutter von zwei Söhnen[252]. Manchmal scheint die Seherin die Gemahlin des Königs gewesen zu sein[253], manche Male erscheint sie als eine Art jungfräulicher Mit-Regentin[254]. *Svāva* ist Helgis Braut – so scheint es wenigstens der Redaktor zu meinen[255] – und von *Sigrún* hat man, trotz der Prosa nach HHu. II, 24, ein gleiches vermutet[256].

Dabei geht es kaum um den Gegensatz zweier ganz sinnverschiedener Kultordnungen. Denn auch der ἱερὸς γάμος konnte rein symbolisch ausgeführt werden[257]. Von Leibeserben *Helgis* weiß die Dichtung nichts.

[245] 67, 5, 3: Γάννα παρθένος ἦν δὲ μετὰ τὴν Οὐελήδαν ἐν τῇ Κελτικῇ θειάζουσα. Das μετὰ braucht freilich nicht eine eigentliche Amtsnachfolgerschaft zu bezeichnen –denn *Veleda* war nach Tacitus, Hist. 4, 61 Bructerin –, sondern kann, als persönliche Meinung Dios, besagen, daß *Ganna* in Germanien (Κελτικὴ) eine ebenso wichtige Rolle als Seherin gespielt habe wie vor ihr *Veleda*.
[246] s. o. Anm. 237; sie war im Gefolge des römischen Statthalters, also wohl als Trägerin visionärer Kräfte angesehen.
[247] Sueton, Claudius, c. 1; Cassius Dio 55, 1; vgl. Müllenhoff, DA. IV, S. 211f.
[248] s. o.
[249] Vgl. Tacitus, Hist. 4, 61.
[250] ib. 5, 22; 5, 24; 5, 64.
[251] Hist. 4, 61; Cassius Dio 67, 5, 3, s. o.
[252] Grimm, DM.[4], S. 301.
[253] s. Naumann, a. a. O., S. 88f.
[254] So *Veleda* bei *Civilis* (der übrigens selbst ein Geweihter war, worüber an anderer Stelle mehr).
[255] Vgl. *unnusta*, Prosa vor HHj. 31; *brúðr* (32, 5; 41, 2) ist nicht eindeutig.
[256] s. Gering, Komm. II, S. 122, dazu Sijmons ib. 29f. Vgl. o. Anm. 217.
[257] In Schweden ist noch in der Neuzeit die Sage nachweisbar, daß das Maipaar nie mehr heiraten werde (s. Martin P. Nilsson, Årets folkliga fester, 1915, S. 81f.). Der Sinn wird sein: wer die »Mächte« verkörpert hat, der gehört ihnen für immer an. – Wenn schon nicht der ursprüngliche Sinn von *Sevafjǫll* (s. o. Anm. 42ff.), so doch der des wohl sekundären *Munarheimr* (s. o. Anm. 44) könnte die Stätte eines kultischen Beilagers bezeichnen.

Wir glauben nicht, daß es (wenigstens in der Zeit, die wir durch Quellen kennen) der Semnonenkönig selbst war, der geopfert wurde. Der Geweihte stand wohl neben ihm. Aber er war, wenn die Helgisagen eine Wirklichkeit spiegeln, nicht ein rein passives Opfer, das wider seinen Willen gewählt und getötet wurde, sondern ein Held, der dieses Schicksal als ein großes, ein ruhmvolles auf sich nahm.

Es muß nicht angenommen werden, daß der Geweihte des Semnonenkultes eine politische Herrschaft ausgeübt habe, wie sie etwa Ariovist oder andere Könige suebischer Völkerschaften (*populi*, sagt Tacitus) innehatten: noch weniger, daß er etwa deren »Oberkönig« oder machtmäßiger Beherrscher gewesen wäre. Wenn es dem Geweihten bestimmt war, nach Ablauf seiner Frist als Gottesopfer zu sterben, so erscheint seine Würde eher als die eines Sakralkönigs denn die eines Machtherrschers. —

Wie aber mochte seine Stellung zu dem *regnator omnium deus* sein, den man im Opferhain der Semnonen selbst anwesend glaubte und dem dies Opfer als dem Herrn des Haines und des gesammelten Volkes dargebracht worden sein muß?

Es ist eine oft erörterte Streitfrage, ob der Herrschergott im Semnonenhain **Tîwaz* oder **Wôðanaz* gewesen sei. Die Frage darf wohl so gestellt werden: hatte jene religiöse Revolution, bei der der alte idg. Himmelsgott durch Wodan aus der Rolle als oberster Gott verdrängt wurde, schon im 1. Jh. n. Chr. das Hauptheiligtum der Sueben erreicht?

Ob das zur Zeit des Tacitus schon geschehen war, wissen wir nicht, und wir wissen auch nicht, wie lange das Semnonenheiligtum nach Tacitus noch bestand oder in Blüte war.

Dies hingegen scheint sicher zu sein: Noch während der Vollkraft der germanischen Religion hat der Kult des Wodan auch bei Sueben die erste Stelle errungen. Dafür spricht vor allem, daß sowohl die anglisch-suebischen wie die sächsischen Eroberer Englands den Wodan als den Stammvater ihrer Königshäuser verehrt haben[258]. Dazu darf auch die Nachricht des Prologs der SnE (und der Heimskringla) über *Voden-Óðins* »Herrschaft« in Deutschland gestellt werden[259]. Die zusätzliche Mitteilung Snorris in der Heimskringla (Yngl. 5), daß *Óðinn* aus Deutschland zuerst nach Fünen (*Fjón*) gewandert sei, findet eine überraschende archäologische Bestätigung darin, daß im 3.

[258] s. o. S. 34ff. Im anglischen Haupttheiligtum zu Süderbrarup (vgl. o. Anm. 192a), das seit dem letzten vorchristlichen Jh. fast ein halbes Jahrtausend geblüht hat, läßt sich um 200 n. Chr. ein Übergang von bescheiden bäuerlichen Weihegaben zu Waffenopfern beobachten, s. Jankuhns Arbeiten, zuletzt Jb. des Angeler Heimatvereins, 1950, bes. S. 93ff. Spricht sich darin ein Übergang von Tiu zu Wodan aus? — J. Werner hat es wahrscheinlich gemacht, daß die eine Zierscheibe des Thorsberger Moorfundes (um 200 n. Chr.) den Tiu mit der Lanze darstellt, s. Die Zierscheiben des Thorsberger Moorfundes, 1941. Wenn aber die Scheibe nicht eigens für Thorsberg angefertigt wurde, müßte sie nicht einen Tiu-Kult für diese Stelle beweisen.

[259] s. o. S. 35ff.

und 4. Jh. von Angeln aus eine besonders enge Verbindung mit Fünen entsteht[260].

Seit wann Wodan in den verschiedenen Bezirken des Suebenbereichs zum Obergott aufstieg, mag dunkel bleiben. Aber in der Zeit, wo die Helgisagen entstanden, muß er wohl schon der Herr der suebischen Staatsopfer und des Opferhains gewesen sein. Auch die Namen **Sigigaizaz* und **Suēbadaguz* möchten wir ihm, wenn auch nur als Beinamen (und den letzteren vielleicht erst durch sekundäre Identifizierung) für das erste nachchristliche Halbjahrtausend zuschreiben: von Deutschland aus werden sie mit den Siedlern einerseits in die nordenglisch-anglisch-suebischen Königsstammbäume gelangt sein, anderseits in die Traditionen vom suebisch-semnonischen Fesselhain.

Der Gott des Fesselhains wurde nach Tacitus an der Stätte des Opfers selbst anwesend geglaubt.

Das könnte bedeuten, daß man ihn geistig-unsichtbar anwesend dachte[261].

Es kann aber auch, wenn hier kultische »Repräsentation« Sitte war, ein Mensch, ein menschlicher Priester oder Kultträger, den Gott verkörpert haben.

Zwei Möglichkeiten sind dann zu erwägen:

Entweder hat der Mann, der den Geweihten tötete, den Wodan verkörpert. Und wenn Wodan in den ags. Stammbäumen als Stammvater *Sigegars* und *Swæfdägs* galt[262] — diese aber hinwiederum als seine Reinkarnationen! —, dann wäre ja in dem Repräsentanten jeder dieser Gestalten der Stammvater selber in kultischer Vergegenwärtigung anwesend geglaubt worden[263]. Dann gewönnen die Worte des Tacitus einen ganz unmittelbaren, konkreten Sinn: *eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta et parentia.* Der göttliche Stammvater und Ur-Herrscher selbst war dann anwesend, verkörpert durch den Darbringer des Opfers[264].

[260] Zuletzt Jankuhn, a. a. O., S. 73, 83.

[261] So hat es Tacitus vielleicht gemeint. Doch trotz seiner spiritualisierten Gottesidee (wie sie sich besonders Germ. c. 9 ausspricht) bezeugt Tacitus doch den Glauben an eine ganz konkrete »Anwesenheit« des Göttlichen. So von dem Priester der *Nerthus* (Germ. c. 40): *adesse penetrali deam intelligit.* Man folgt dem Wagen, in dem das *numen* durch die Lande zieht, und am Ende wird es gewaschen, »*si credere velis*«. Die Sklaven, die es gesehen haben, müssen sterben.

[262] s. o. S. 34ff.

[263] Daß der Stammvater des Königshauses auch als der des Volkes galt, geht u. a. aus der *Ingwi*-Genealogie einerseits bei Tacitus (Germ. c. 2), anderseits im Ynglingatal hervor. Es fehlt nicht an Analogien hierzu.

[264] Wo die Tötung in der Form eines Kult-Kampfes geschah, da war zwar die Idee eines »Kampf-Reizers« gegeben, der zugleich als Herr der Kult- und Kampfstätte gelten konnte. Doch eine Rolle eines Repräsentationskultes scheint mir dabei schwer vorstellbar. *Sigars* Rolle als Todkündiger möchte ich der Dichtung, nicht einem Verwandlungskult zuschreiben.

Aber noch eine andere Verbindung wäre denkbar: Der Geweihte selbst konnte beim Opfer den hohen Gott verkörpern[265].

Wem wäre aber der Geweihte dann geopfert worden? Ein Blick auf das altschwedische Sakralkönigtum kann das vielleicht verständlich machen.

Wenn, wie es vorkam, ein Ynglingenkönig geopfert wurde – welche Gottheit war es dann eigentlich, der er »gegeben« wurde?

Offenbar der Schwedengott selber, der *veraldar-guð*, *Yngvi-Freyr*, der Stammvater des Schwedenvolks und der Schwedenkönige – also eben die Gottheit, die der geopferte König selber repräsentierte!

Wir glauben da vor einem seelischen Rätsel zu stehen: Was kann das bedeuten, daß in solchem Sinn der Geopferte und der Opferempfänger »identisch« sind? Versinkt vor einem solchen Gedanken nicht alle geistige Klarheit in den mystischen Nebel der Unausdenkbarkeit?

Vielleicht ist es doch möglich, auch darin einen Sinn zu erspähen.

Der Mensch, der den Gott repräsentierte, hatte ein doppeltes Ich: Einmal seine empirische Person mit einem individuellen Namen und einem einmaligen, individuellen Lebenslauf. Zum andern aber mußte die Wesenheit, die er zu repräsentieren, zu vergegenwärtigen hatte, einen Teil seines eigenen Ich bilden – wenn er nicht dieses »Dargestellten« innerlich ganz und gar unwürdig sein sollte. Dieser übermenschliche Teil seines Wesens aber war dann sein vornehmster, sein wichtigster und höchster.

Wenn nun ein solcher Träger einer übermenschlich-heiligen Würde sein empirisches Ich, seinen sterblichen Leib als Opfer jener höheren Wesenheit dahingab, so brachte er sie dem erhabenen Wesen dar, das nicht nur in einem Jenseits lebte, sondern auch in ihm selber wohnte – als der edelste Teil seines Ich.

So bringt ein solcher Mensch sein sterbliches Ich seinem höheren, unsterblichen Ich zum Opfer – er befreit dies Göttliche in sich von den irdischen Schlacken.

Ein solches doppeltes Ich ist die »geeinte Zwienatur«, die nach den dunklen Worten der eddischen *Hávamál* den Geopferten und die Gottheit geheimnisvoll umschließt:

> *Veit ek, at ek hekk vindga meiði á*
> *nætr allar nío,*
> *geiri undaðr ok gefinn Óðni,*
> *sjálfr sjálfom mér ..*

FELIX GENZMER hat diese seelentiefste Stelle der Edda so ins Deutsche übertragen:

> Ich weiß, daß ich hing Mit dem Ger verwundet,
> Am windigen Baum Geweiht dem Odin,
> Neun Nächte lang, Ich selbst mir selbst.

[265] Wenn HHu. I, 21 *Sendi áro / allvaldr þaðan / of lopt ok um lǫg* auf alter Überlieferung beruhte, so würde *Helgi* damit eine übermenschlich-wunderbare Allherrschaft zugeschrieben worden sein. Vgl. aber o. S. 64.

Diese Opferung bedeutet eine Heimkehr des Geopferten zu sich selber, zum Höchsten in der eigenen Brust. —

Die Worte des Tacitus gewähren keine Entscheidung, welche von diesen beiden Formen das Opfer im Semnonenhain damals verwirklicht hat[266]. Vielleicht haben in verschiedenen Epochen verschiedene Ausformungen vorgewaltet.

Das aber scheint gesichert, wenn die Verbindung dieses Kultes mit den Helgiliedern zu Recht besteht: Der Geopferte des Semnonenkultes ist kein Niedriger, kein Verbrecher und kein Unfreier gewesen, sondern ein Auserwählter, der sein Geschick freiwillig auf sich nahm. In diesem Sinn bedeutet sein Tod eine Selbstaufopferung[267].

Eine Reihe von seltsamen Motiven glaubten wir durch die Annahme klären zu können, daß bei diesem Opfer (wie bei so vielen anderen Kulten) in ritueller Repräsentation Geweihte in der Rolle göttlicher Wesen aufgetreten sind. Wenn auch der *regnator omnium deus* durch einen kultischen Repräsentanten vergegenwärtigt wurde, dann ist es wahrscheinlich, daß er zugleich den göttlichen Ahnherrn dargestellt hat. Damit gewönne der Satz des Tacitus vom Ursprung des Stammes, den man im Semnonenhain verehrte, einen besonderen Sinn. Und erst mit der Identifizierung des Stammesahnherrn mit dieser obersten Gottheit schließt sich der Sinnzusammenhang der überlieferten Motive.

[266] Ein von den bisher genannten ganz unabhängiges Zeugnis für einen suebischen Wodankult läge in Grm 54, 7, wenn dort mit NECKEL u. a. *Sváfnir* zu lesen wäre (wie HHj. 5, 8, gegen *Svafnir* [?] Grm. 34, 7). Denn dort, in der feierlichen Schlußstrophe des Gedichts, nennt *Óðinn* den Namen *Sváfnir* (neben *Gautr*, *Skilfingr* u. a., z. T. jungen) als seinen eigenen (was z. B. bei *Gautr* durch die Tradition bestätigt wird). fügt jedoch bei: *er ek hygg at orðnir sé / allir af einom mér.* Dies setzt voraus: In *Sváfnir* – so aber heißt in HHj. der König von *Svávaland!* – steckt *Óðinn* selber, zugleich aber ist er *Óðins* Abkömmling. Dieser *Svávakonungr* hätte als Nachkomme und als Verkörperung (Wieder-Verkörperung!) Wodans gegolten. — Dies kann kaum ein später Skandinavier ersonnen haben, denn es paßt zu gut zum ursprünglichen Strukturbild anderer Sakralkönigtümer. Ich komme darauf in anderem Zusammenhang zurück.

[267] Eine Selbstopferung, anders und doch vergleichbar, setzt nicht nur der Wortlaut von Hávamál, Str. 138, voraus (s. o.), sondern auch Saxos etwas verwirrter Bericht, daß sich König *Hadingus* vor den Augen seines Volkes (*vulgo inspectante*) erhängt habe. Schon MÜLLER-VELSCHOW I (1858), S. 70, und NECKEL, ANF. 34, S. 325 f., haben in diesem öffentlichen Akt ein Königs-Selbstopfer vermutet. Daß auch *Hadding* ein kultischer »Repräsentations«-Name war, dessen Träger eine kultische Funktion innehatte, welche ihm den Namen (nach dem langen Kult-Haar, *haddr*) gab, darauf deutet u. a. eine Tradition über die Könige des norwegischen Hallingdals (an. *Haddingjadal*) in FAS. II, S. 8: *Haddingr, son Rauma, átti Haddingjadal ok Þelamörk; hans son var Haddingr, faðir Haddings, föður Högna ens rauða; eptir hann tóku ríki Haddingjar þrír, ok var hverr þeirra eptir annan; Helgi Haddingjaskati var með einum þeirra* (dazu MUCH, Mitteil. d. Schles. Ges. f. Vk. 27, S. 41). Auch diese Nachricht, nach der der kultische Funktionsname den Individualnamen der Könige verdrängte oder ersetzte, fügt sich dem Bild alter Sakralkönigtümer wohl ein.

ODINS GEBURT

Von WALTRAUD HUNKE · KIEL

Odin im Baum, dieser Mythos von des Gottes Selbstopferung gehört zu den Überlieferungen, die immer wieder Forscher und Laien angezogen haben, die jedoch vielleicht nie ihre letzten Geheimnisse preisgeben werden. Die weithin geltende Deutung[1] für den Gesamtinhalt der berühmten Hávamál-Strophen 138–141 macht einen Initiationsritus sichtbar. Alle Einzelheiten dieser dunklen Strophen zu erhellen, ist jedoch noch nicht gelungen. Im folgenden soll ein Versuch gemacht werden, eine der Strophen neu zu beleuchten und dadurch einen weiteren Einblick in die Vielschichtigkeit zu gewinnen, die den letzten Hauptgott der Germanen so rätselvoll und anziehend macht.

In der Strophe Háv. 141 heißt es:

þá nam ek frævaz ok fróðr vera ok vaxa ok vel hafaz; orð mér af orði orz leitaði, verk mér af verki verks leitaði.	Zu wachsen begann ich und wohl zu gedeihen, weise ward ich da; Wort mich von Wort zu Wort führte, Werk mich von Werk zu Werk führte[2].

Odin hängt im Baum, stürzt nieder zur Erde und beginnt zu wachsen und zu gedeihen! Gering bemerkt dazu[3]: »Den Óþenn denkt sich unser Dichter wohl als einen noch nicht völlig erwachsenen Knaben«. Er verweist als Erklärung für die Verwendung von *»at nema at vaxa«* auf Rígsþula 22, 1, wo es von Karl, dem Sohn des Afi und der Amma heißt: *»Hann nam at vaxa ok vel dafna«*. Ebenso heißt es bereits vorher Rþ 8, 1 von Þræll, dem Sohn des Ái und der Edda. Diese Stellen schließen unmittelbar daran an, daß der Knabe geboren ist, und wie ja auch der Sinn von *»hann nam at«* besagt, der das Beginnen einer Tätigkeit in der eigentlichen Bedeutung bezeichnet, kann die Übersetzung nur sein: er begann zu wachsen, und zwar als neugeborenes Kind! Odin ist also nicht als halberwachsener Knabe anzusehen, sondern als eben geboren. Das heißt aber, daß Odin aus dem Baume kommt!

Wenn wir bedenken, daß Odins Mutter »Bestla«[4] heißt und die Tochter des Riesen Bǫlþorn ist, so gewinnen wir daraus eine Bestätigung. *Bestla*, von germ.

[1] Kommentar zu den Liedern der Edda von Gering-Sijmons, I, S. 147. Vgl. Jan de Vries, Altgerm. Religionsgesch. II, 1937, § 131.
[2] Übersetzung von Felix Genzmer, Thule 2, S. 172.
[3] Kommentar zu den Liedern der Edda von Gering-Sijmons, I, S. 152.
[4] Háv. 140, 2; Sn. E. 14; *Bestlo sunr*, Vellekla 4, 2 (Skj. B I, 117); *Bestlo niþr* bei Steinarr Sjonason 2, 6 (Skj. B I, 89). – Siehe Gering-Sijmons, a.a.O., S. 151.

**Bastilōn-*, ist wohl am besten zu verstehen als die Rinde, die das Leben im Baum umhüllend schützt. Bekannt sind die unmenschlich harten Strafen für Baumfrevler, die einen Baum schälten. »Item es soll niemand Bäume in der Mark schälen, wer das täte, dem soll man sein Nabel aus seinem Bauch schneiden, und ihn mit demselben an den Baum negeln und denselben Baumschäler um den Baum führen, so lang bis sein Gedärm alle aus dem Bauch auf den Baum gewunden seien«, bestimmt ein Oberurseler Weistum[5], und drückt damit die tiefe Verbundenheit des urtümlichen Menschen mit dem Leben im Baume aus, für das Unversehrtheit der Rinde eine der wichtigsten Bedingungen ist.

Als Odin vom Baum gestürzt ist, lernt er von dem Sohn des Bǫlþorn, dem Bruder der Bestla, neun »fimbulljóð« und erhält einen Mettrunk aus Óðrœrir (Háv. 140). Es wird kein Zufall sein, daß gerade in diesem Zusammenhang – und zwar das einzige Mal innerhalb der Eddalieder – Bestla genannt wird. Und sehr bedeutsam ist es, daß eben hier der Bruder der Bestla, d. h. also Odins Mutterbruder[6] als Vermittler von Weisheitslehren auftritt. Hierin wie überhaupt in der Nennung der Gestalten des Bestla-Kreises gerade in diesem Zusammenhang dürfen wir eine wichtige Stütze dafür sehen, daß Bestla der mütterliche Baum ist, aus dem Odin geboren wird. Auf den Glauben an das Geborenwerden aus einem Baume, dem Schutzbaum der Sippe, der mithin eine Verkörperung des weiblichen Ahns ist, treffen wir innerhalb der altnordischen Überlieferung gerade im Odinsgeschlecht der Vǫlsungen, denn eine derartige Vorstellung wird es gewesen sein, die zur Bezeichnung des »barnstokkr«, des »Kinderbaumes« in Vǫlsungs Halle führte[7], eine Vorstellung, die als sehr urtümliche Schicht im altnordischen Glauben, wie im späten Volksglauben der Gegenwart lebendig ist. In Schweden und Dänemark gewährt der Schutzbaum der Familie als Verkörperung der mütterlichen Lebenskraft der Schwangeren Hilfe, wenn sie ihn umfaßt, und er beschützt auch die Kinder[8]. Der weiblich-mütterliche Charakter des Weltenbaumes Yggdrasil aber, von Fr. R. Schröder als Eibe erklärt, ist durch dessen Darlegungen[9] nochmals besonders deutlich geworden.

Die vorgelegte Auffassung von Odins Hängen im Baum widerspricht keineswegs der Deutung als Initiationsritus[10], denn die Wiedergeburt ist ja eine der wichtigsten Bestandteile der Initiationsbräuche. Der Strophe Háv. 138, die von der Speerverwundung des Gottes spricht, liegt der Anfangsakt dieser Kulthandlung zugrunde. Doch ebenso, wie wir glauben, die Strophe 141 mit

[5] Nach Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, Bln. 1904, S. 26.
[6] Siehe Kauffmann, Beitr. 15, 204, der auf den Zusammenhang mit Tac. Germ. c. 20 aufmerksam macht.
[7] Vǫls. k. 42.
[8] Mannhardt, a.a.O., S. 52.
[9] Ingunar-Freyr, Unters. z. germ. u. vergl. Religionsgesch. 1, Tübingen 1941.
[10] Bes. O. Höfler, Kultische Geheimbünde d. Germanen, 1934, S. 227ff.; de Vries, a.a.O. § 131 u. 176f.

voller Konsequenz im Sinne eines Geborenwerdens des Gottes verstehen zu müssen, so wird auch das »*geiri undaðr*« ursprünglich sein tatsächliches Getötet-, nicht nur Gezeichnet-Werden symbolisiert haben. Dann wäre das Hängen ursprünglich nicht nur eine Maßnahme, die Ekstasis des Initianden, das Aus-sich-Heraustreten, zu steigern, sondern der Gott, wie der Initiand erlebten im vollsten Sinne ein »Stirb und werde«, und zwar nicht nur als eine Erneuerung ihres Seins. Das Sterben bedeutete ein Eingehen in den chthonischen, mütterlichen Lebensbereich und dadurch innigste Vereinigung und Teilhabe an der im mütterlichen Baum lebendigen Weisheitsfülle der Welt[11]. Sie ist vor allem in der heiligen Eibe wirksam. Daher steht die Eibe in besonderer Beziehung zum Schicksal: Eibenholz fand vielfach Verwendung bei Weissagung und insbesondere bei Runenzauber[12].

So erscheint es in zwiefacher Weise sinnvoll, daß der im Weltenbaum Hängende die Runen aufliest: aus dem Einssein mit dem heiligen Baume, wie auch durch das Hängen an sich gelangt er zu der Einsicht in das Geheimnis der Runen. Gering bemerkt zum Hängeritus[13]: »Vermutlich wurde Óđenn in den Baum gehängt, um ihn für die Zeit der Prüfung irdischen Einflüssen zu entziehen. Die Berührung des Erdbodens gilt vielfach als entheiligend«. Diese Vorstellung besteht hier, wie wohl allgemein im Germanischen, offenbar nicht. Denn gerade die Berührung mit der Erde führt Odin von Wort zu Wort und von Werk zu Werk.

Verlockend wäre es, die neun Tage, die der Gott im Baume hängt, als neun Monate des Verweilens im Mutterleibe zu verstehen. Aber Weisheit gewinnen durch neuntägigen Aufenthalt an einem heiligen Ort kennen die Sólarljóđ auch in anderem Zusammenhang. In Strophe 51 heißt es: »*Á norna stóli satk níu daga*, auf dem Stuhl der Normen saß ich neun Tage«.

Wie kam der große Ase, der Gott der Toten, in diesen Bereich des verdichteten Lebens? War der Magnet der Initiationsritus, der den Gott der Männerbünde leichtverständlicherweise anziehen konnte, oder war die genealogische Anknüpfung an Bestla das Primäre? Es liegt auf der Hand, daß diese Frage bedeutsam für das Wesensbild Odins ist. Es scheint, als sei Odin bereits als Bestlasohn in den Initiationsritus einbezogen, denn die Namen Bestla und Bǫlthorn bilden hier nur ein blindes Motiv. Die Naht, in der beide Komplexe verschmolzen, könnte man darin sehen, daß derjenige, der Odin die »fimbulljǫđ« lehrt, – und dies wäre dem Initiationsritus zuzuweisen – sekundär zu Bǫlthorns Sohn gemacht wurde. Denn sonst ist von einem Sohn des Bǫlthorn nichts bekannt[14].

Es bliebe nunmehr als Hintergrund dieser Initiationsstrophen ein Mythos von Odin als dem Baumentsprossenen. Ist nicht letzten Endes gerade sein

[11] Vgl. Jan de Vries, a.a.O., II, § 131.
[12] Siehe Fr. R. Schröder, a.a.O., S. 6ff.; M. Ninck, Wodan und der german. Schicksalsglaube, 1934, S. 306
[13] a.a.O., S. 147.
[14] Gering-Sijmons, a.a.O., S. 151.

Charakter als Ase hiermit zu verbinden, wenn man die Götterbezeichnung *áss* m. mit *áss* m. 'Pfosten, Querbalken' verbindet? Denn auch das bearbeitete Holz ist ja nicht tot für den urtümlichen Menschen, sondern voll geheimnisvoll wirkenden Lebens. Man könnte sogar beim baumentsprossenen Gott an den konkreten Vorgang denken, daß dereinst aus einem Ast des heiligen Weltenbaumes ein Götterbild gefertigt worden sei. Daß dies dem urtümlichen Denken identisch war mit dem Gott selbst, bezeugt noch die Landnámabók, die von den Thorssäulen des Thorolf Mostrarskegg sagt: *þar fann hann Þór rekinn í nesi einu*, »da fand er Thor an eine Landspitze angetrieben«. (Ln. k. 73) Ist ein solches Holzbild aber der Gott selbst, so hat auch seine Genealogie Sinn, daß Bestla seine Mutter und Bǫlthorn sein Muttervater sei.

Hier hätten wir einen Mittelpunkt, von dem sich die Hauptwesenszüge Odins herleiten ließen, was aber in diesem Rahmen nicht mehr ausführlich untersucht werden soll. Als »áss« ist er Totengott. Auch die Hochsitzsäulen sind ja Sitz der Ahnenseelen. Als Totengott aber konnte er Gott der kultischen Männerbünde werden[15] und als solcher Kriegs- und Königsgott, Gott der Begeisterung und Dichtergott[16]. Als der Baumentsprossene hat er aber auch Teil an den chthonischen Kräften. Daß dieser Zug zu seinen ältesten Wesensschichten gehört, zeigen die mit *-akr* und *-vin* zusammengesetzten Odins-Ortsnamen in Schweden und Norwegen[17], die vielleicht schon der Bronzezeit angehören, und als Lebenweckender und Gedeihenspendender rast er noch heute mit der wilden Jagd über die Fluren.

[15] O. Höfler, a.a.O., S. 323ff.
[16] Höfler, a.a.O.
[17] M. Olsen, Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne, Kria 1915, S. 86ff., 92ff., 205ff.